IRIS

L'Entre-deux et l'Imaginaire

CENTRE DE RECHERCHE SUR L'IMAGINAIRE – UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES
2016 Numéro 37

Centre de recherche sur l'imaginaire (CRI)
(ISA / LITT&ARTS)

Revue *Iris*

fondée par Simone Vierne

Comité scientifique international

Lucian Boia – Université de Bucarest
Jean-François Chassay – Université de Québec à Montréal
Danièle Chauvin – Université de Paris-Sorbonne (Paris 4)
Fanfan Chen – Université de Taiwan
Helder Godinho – Université nouvelle de Lisbonne
Claude Lecouteux – Université de Paris-Sorbonne (Paris 4)
Sibusiso Hyacinth Madondo – University of South Africa
Sergey Nekliudov – Université d'État des sciences humaines de Moscou
Jean-Bruno Renard – Université Paul-Valéry (Montpellier 3)
Blanca Solares – Université nationale du Mexique (Mexico)
Barbara Sosien – Université Jagellonne de Cracovie
Claude Thomasset – Université de Paris-Sorbonne (Paris 4)
Philippe Walter – Université Grenoble Alpes
Koji Watanabe – Université Chuo de Tokyo
Jean-Jacques Wunenburger – Université Jean Moulin (Lyon 3)

Comité de lecture

Jean-François Bonnot – Université de Besançon
Anna Caiozzo – Université Paris-Diderot (Paris 7)
Claude Fintz – Université Grenoble Alpes
Sylvie Freyermuth – Université du Luxembourg
François Gramusset – Université Grenoble Alpes
Isabelle Krzywkowski – Université Grenoble Alpes
Mercedes Montoro – Université de Grenade (Espagne)
Patrick Pajon – Université Grenoble Alpes

Directrice de publication

Marie-Agnès Cathiard – Université Grenoble Alpes

Secrétariat scientifique

Julie Ridard – Université Grenoble Alpes

Pour commander :

Ellug / Revues
Université Grenoble Alpes – Bâtiment Stendhal
CS 40700 – 38058 Grenoble cedex 9
Tél. 04 76 82 43 75 – Fax 04 76 82 41 12
Courriel : Brigitte.Pautasso@u-grenoble3.fr – Site internet : http://ellug.u-grenoble3.fr/

Prix : 15 euros
Frais d'expédition pour la France métropolitaine : 2,50 euros pour le premier ouvrage, 1 euro pour les suivants. Autres destinations : se renseigner.

Règlement
Chèques à libeller à l'ordre de : *M. l'Agent comptable de l'Université Grenoble Alpes*

Vous pouvez aussi commander cette revue chez votre libraire ou auprès de FMSH-Diffusion :
18-20, rue Robert Schuman, 94220 Charenton-le-Pont – France
Tél. 33 (0)1 53 48 56 30 – Fax 33 (0)1 53 48 20 95

ou en ligne sur Le Comptoir des Presses d'universités : **http://www.lcdpu.fr**

ISSN 0769 0681 – ISBN 978-2-84310-330-8

Sommaire

Éditorial de Claude Fintz 5

Mythodologies

Première section : langues, identités et entre-deux

Exploration lexicale de « l'entre-deux » : imaginaire de la langue et topique de la pensée 15
Véronique Costa – *ISA | LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes*

Le triple enfermement linguistique et l'inventivité de l'entre-les-langues 35
Philippe Blanchet – *PREFics, Université Rennes 2*

Être mère, entre tradition et modernité : transmission et transgression des identités de genre dans des interactions familiales 51
Sandra Tomc – *CELEC, Université Jean Monnet*
et Sophie Bailly – *ATILF équipe CRAPEL Didactique des langues et socio-linguistique, Université de Lorraine*

Vingt-deux questions pour un surplomb 67
Entretien avec Salah Stétié – *Poète, essayiste, ancien diplomate*
par Claude Fintz – *ISA | LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes*

Seconde section : repères théoriques et méthodologiques pour penser l'entre-deux

L'entre-deux redoublé entre le cosmos et l'humain ou l'intérité cachée 83
Jacques Demorgon – *Philosophe et sociologue*

Typologies de l'entre-deux : de l'intervalle au tiers inclus 97
Jean-Jacques Wunenburger – *Institut de recherches philosophiques, Université Lyon 3*

Fécondité de l'entre-deux 109
Daniel Sibony – *Psychanalyste et écrivain*

De l'entre et de l'imaginaire 121
Entretien avec François Jullien – *Université Paris-Diderot – Paris 7, titulaire de la chaire sur l'altérité à la Maison des sciences de l'homme*
par Claude Fintz – *ISA / LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes*

Signification et imaginaire : un « entre-deux ». À propos des aspects sémiotiques de l'œuvre de Gilbert Durand 135
Ahmed Kharbouch – *Faculté des lettres et des sciences humaines – Oujda (Maroc)*

Topiques : Quatre terrains de travail de l'entre-deux

Entre regrettée et rejetée, une parole en quête de voix 151
Carmen Alberdi Urquizu – *Université de Grenade (Espagne)*

L'invasion de l'imaginaire du lecteur dans la littérature-monde. Réflexion à partir de la pensée de François Jullien 165
Valentina Anacleria – *ISA / LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes*

Chamans du Népal, passeurs *intra mundi* bistables. De la liminalité d'un « entre-deux » dans la métensomatose 177
Fabio Armand – *ISA / LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes*

À propos d'une expérience de mouvement partagé avec un robot humanoïde : l'entre-deux comme maintien du vivant 193
Marie-Aline Villard – *Université Bordeaux-Montaigne*
et Matthieu Lapeyre – *Institut national de recherche en informatique robotique et automatique, Aquitaine*

Facettes

Image du Docteur dans *Doctor Who* : scientifique ou magicien ? 209
Jonathan Fruoco – *ILCEA4, Université Grenoble Alpes*

Comptes rendus

219

Philippe Walter et Jean-François P. Bonnot

Éditorial

François Jullien, philosophe et sinologue, écrit : « Aujourd'hui il n'y a plus tant à penser l'être, désormais, qu'à penser l'entre, et cela dans des champs si divers. » (2012, p. 64-65)

Il donne ainsi à la question de l'entre-deux une dimension philosophique et il en fait un outil épistémologique, en proposant le concept exploratoire, fécond et aventureux, « d'écart ». Contrairement à la notion de différence, qui reste à la remorque de l'identité, l'*entre* met en tension ce qu'il sépare. L'*entre* — tel qu'il le théorise — n'est plus réduit au statut d'intermédiaire, entre le plus et le moins, mais se déploie comme « l'à travers ». L'entre (écart vide mais plein de potentialités) n'est pas non plus réductible à la catégorie de l'inter (espace plein de choses communes, au croisement de deux ensembles), globalement plébiscitée dans les sciences humaines et le comparatisme.

L'*entre* semble permettre une pensée de la transformation et du cheminement. Il autorise une fécondité de l'échange (« […] après des siècles de sujet insulaire et solipsiste, on se met à croire à l'entre de l'entre-nous, celui de l'intersubjectivité […] », Jullien, 2012, p. 5). L'entre-deux est donc à la fois une thématique qui peut se décliner en direction de nombreuses pistes, une façon d'analyser le mouvement de création entre deux pôles, eux-mêmes instables et fluctuants ; mais il initie également et surtout une nouvelle approche heuristique : le savoir et la connaissance sont désormais pris dans un procès, et dans un procès créatif. On cherche alors à rendre compte des (micro) processus d'un phénomène observé — de ses « transformations silencieuses ».

Rappelons-le : le concept d'*entre-deux* a déjà été exploré, dans un ouvrage éponyme, par Daniel Sibony (1991), mais aussi par le spécialiste critique de l'interculturel Jacques Demorgon (Demorgon & Carpentier, 2010) sous la notion d'*interité*[1], où « l'inter » est la réalité première et fondamentale. Il a été préalablement proposé par le psychiatre japonais Kimura Bin (2000) sous le concept d'*aïda*, qui renvoie simultanément à l'espace relationnel, à la relation et aux pôles de cette relation. Penser l'entre-deux métamorphose notre façon d'envisager notre être au monde, dès lors que l'on veut bien reconnaître que ce dernier est interrelationnel. Or ce

1. Néologisme, traduction du concept japonais *aida*, « entre ».

procès simultané de la connaissance de soi et de l'autre semble émerger d'un imaginaire radical : l'imagination de soi et l'interdépendance entre la vie et les relations humaines semblent saisies dans une même équation.

Alors que l'épistémologie classique pensait en termes de « topos », il faudrait, pour évoquer ce tiers lieu de l'être et du monde, parvenir à penser plutôt le « koros », la danse, le mouvement, le dépli. Mettant en cause les stéréotypes, la binarité et les impasses de la pensée identitaire, la pensée exploratoire et intégrative de l'entre-deux s'oppose à celle de l'exclusion. Le métissage y est pensé comme (im)pulsion, tension, pli de la pensée, selon la notion forgée par Isabelle Stengers (1987) : des « concepts nomades » paraissent seuls capables d'appréhender une véritable « circulation des savoirs » et des hommes — et utiles pour penser l'imaginaire de façon dynamique.

Nous postulons en effet que le travail de l'imagin(alis)ation est au cœur de tout processus d'inventivité (peut-être même dans les sciences et technologies). Ce que nous allons analyser dans l'imaginaire, c'est donc moins un concept, des images, des symboles, des mythes qu'un *espace*, un *intervalle*, un *écart* ; ce qui nous intéresse, c'est le travail même de l'imaginaire, en situation, sur des terrains diversifiés. On notera que l'entre-deux crée un espace à construire, à deux ou plusieurs — et non une différence, par rapport à des identités pré-constituées. Cela ouvre un regard neuf sur la façon d'aborder la question de l'identité et de l'altérité, ainsi que de leurs métamorphoses, en contextes. Notre réflexion s'inscrira de manière décisive dans le champ de l'interdisciplinarité car nous demeurons dans le sillage de Gilbert Durand, qui affirme que l'imaginaire est *le lieu de l'entre-savoirs*[2].

À l'occasion de cette première exploration de l'entre-deux, nous nous fixerons comme objectif l'observation de l'imaginaire en travail dans quelques expressions du monde contemporain : celle de l'interculturalité, de la langue et de la littérature, des arts. On se demandera, plus spécifiquement, si le travail de l'imaginaire ne se situerait pas toujours dans un entre-deux et dans la tension qu'il ouvre ; du reste, l'entre pourrait bien être une figuration spatialisée de l'œuvre de l'imaginaire. Nous donnerons ici la parole à des chercheurs de la langue, des sciences sociales et de l'imaginaire qui acceptent de réfléchir à une théorisation rénovée de leurs champs respectifs, ainsi qu'aux incidences méthodologiques qu'elle implique.

Une première partie, fondatrice, permettra de structurer la réflexion relative aux manifestations de l'entre-deux, autour de deux sections à caractère théorique et méthodologique.

Une première section concerne l'observation de l'entre-deux dans la langue et le discours. Une longue réflexion sur la langue et le travail qu'elle effectue (sémantiquement et étymologiquement) sur la notion d'entre-deux pose le décor. L'imaginaire en travail semble se réfléchir dans le travail que la langue effectue au travers des expressions où est impliqué l'entre-deux. C'est une topique de la pensée que Véronique Costa fait surgir des strates de la langue.

2. Cette expression a été prononcée au colloque international sur la pluridisciplinarité à Paris (Unesco) en avril 1991.

Philippe Blanchet, quant à lui, propose une clé pour sortir de trois enfermements relatifs aux pratiques linguistiques et pour rendre compte de l'inventivité des locuteurs : pour cela, il ravive la conception de « l'entre-langues », ces langues sans statut, intermédiaires entre deux ou plusieurs langues — seules considérées comme des entités distinctes et légitimes. Relevant toujours du champ linguistique et des interactions sociales et discursives, Sandra Tomc et Sophie Bailly, interrogeant la reproduction sociale des identités genrées, se demandent si les mères parviennent à sortir des modèles stéréotypés transmis pour inventer et co-construire un modèle alternatif, à partir des échanges qu'elles ont avec leur enfant adolescent.

Nous terminerons cette première sous-section avec le témoignage, singulier et éclairant, du poète Salah Stétié, qui appartient à plusieurs mondes ; ce Méditerranéen, homme du milieu, homme-derviche, circule entre les mondes, rendus fluides par le regard surplombant du poète ; mais ce dernier décide résolument d'habiter entre les hommes — et non à côté ou au-dessus d'eux.

Un second temps de la même section envisage la pensée complexe de l'entre-deux à partir de la philosophie de l'image, de la psychanalyse, de la sémiotique, et du dialogue des langues et des cultures.

La parole est d'abord donnée à trois fondateurs de la réflexion sur l'entre-deux : Jacques Demorgon, Daniel Sibony et François Jullien ; dans un second temps, elle sera relayée par le philosophe de l'image Jean-Jacques Wunenburger, puis par Ahmed Kharbouch, sémioticien.

Jacques Demorgon rappelle que l'univers tout entier et l'ensemble du vivant fonctionnent sur le mode de l'interaction et de l'interdépendance, et pas seulement les sociétés humaines. L'entre-deux est en effet notre condition originelle : se refermer dans sa coquille, ce serait contrevenir aux lois qui ont présidé à notre création. Jean-Jacques Wunenburger, pour sa part, s'interroge en philosophe sur le statut ontologique de l'entre-deux et souligne en quoi il incarne la pensée du symbolique et du sacré, à mi-chemin entre le visible et l'invisible : cet opérateur épistémique permet d'approcher la logique du tiers inclus, qui est celle, spécifique, de la modalité imaginaire. Par sa capacité à dépasser l'impasse des fractures de la dualité et des identités, elle pourrait permettre d'expliquer les émergences créatives et certains aspects de l'innovation humaine. De manière similaire, Daniel Sibony voit dans l'entre-deux, concept fondateur de son œuvre, une dynamique qui permet, par l'entremise d'un tiers, de sortir de l'enfermement (identitaire). Quant à François Jullien, après avoir posé quelques utiles jalons méthodologiques pour comprendre sa pensée, il fait la critique de la notion d'entre-deux et de l'imaginaire. Originale enfin est l'entreprise de Ahmed Kharbouch qui tente de faire dialoguer la pensée de Gilbert Durand sur l'imaginaire avec la sémiotique, dessinant ainsi un entre-deux possible de deux disciplines.

La seconde partie *Topiques* reprend, à partir des travaux de quelques membres du CRI, l'étude de quelques terrains où la dynamique de l'entre-deux est active. Sont tour à tour abordés quatre champs : le cinéma, l'écriture migrante, les rituels chamaniques népalais et la danse.

Carmele Alberdi Urquizu, évoquant le passage du cinéma muet au parlant, montre comment une voix imaginaire erre toujours, depuis les origines du cinéma, à la recherche de son double, qui est l'image — au point que toute l'histoire du cinéma pourrait se relire à partir de cet entre-deux. Puis Valentina Anacleria, questionnant l'écriture migrante, à propos du canon littéraire, et dans le contexte de la mondialisation, interroge les conditions de possibilité d'un dialogue des langues et des cultures. Ensuite Fabio Armand, dans une recherche qui s'élabore aux confins de la spiritualité et de la psychologie cognitive, se réfère aux pratiques rituelles du chamanisme népalais : il montre comment le chamane, ce passeur d'âme, évoluant dans l'entre-deux de la mort et des vivants, promeut la pensée d'une ontologie surnaturelle. Enfin, à travers le champ de la danse, Marie-Aline Villard réalise, avec Mathieu Lapeyre, son compère ingénieur, une expérience de mouvement partagé entre des danseurs et un robot humanoïde : la pensée de l'entre-deux, dans ce contexte, se définit comme une pensée de la relation.

Cette exploration des terrains se poursuivra par un ouvrage aux Presses universitaires de Valenciennes fin 2016, qui montrera, au-delà de notre strict territoire, la fécondité d'une méthodologie touchant aux champs ouverts par l'anthropologie, quand ils sont explorés sous l'angle de l'entre-deux. Nous faisons l'hypothèse que ce regard singulier, scrutant de façon dynamique les entre-deux d'un processus humain ou esthétique, ouvre des perspectives rénovées de compréhension des réalités socio-anthropologiques.

Claude Fintz
ISA / LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes

Bibliographie

Bin Kimura, 2000, *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.

Demorgon Jacques & Carpentier Marie Nelly, 2010, « La recherche interculturelle fondamentale. L'intérité humaine cachée », dans G. Thésée, N. Carignan et P. R. Carr (dir.), *Les faces cachées de l'interculturelle : la rencontre des porteurs de cultures*, Paris, L'Harmattan, p. 33-54.

Jullien François, 2012, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, 8 décembre 2011, Paris, Galilée.

Sibony Daniel, 1991, *Entre-deux. L'origine en partage*, Paris, Seuil.

Stengers Isabelle, 1987, « Complexité. Effet de mode ou problème ? », dans I. Stengers (dir.), *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Paris, Seuil, p. 331-351.

Remerciements

Ils vont à Marielle Rispail qui a relu avec son attention habituelle, critique et passionnée, l'ensemble des tapuscrits.

Ils vont aussi à Véronique Costa, avec la complicité de laquelle ce questionnement a été engagé il y a deux ans.

Ils vont enfin à Isabelle Krzywkowski, directrice de la composante ISA de LITT&ARTS, et à Marie-Agnès Cathiard, directrice de la revue *Iris*, pour leur confiance et leur dévouement.

MYTHODOLOGIES

PREMIÈRE SECTION :
LANGUES, IDENTITÉS ET ENTRE-DEUX

Véronique Costa
ISA | LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes

Exploration lexicale de « l'entre-deux » : imaginaire de la langue et topique de la pensée

« Bifurquant au cours d'une tempête, l'éclair — qui gouverne l'univers et la pensée — décharge son énergie *entre deux pôles*. *Entre ?* Ce mot-clef ouvre un espace-temps exemplaire et particulier, intermédiaire, ensemencé, comme il sied, d'obstacles et de passages, un champ d'énergie traversé de messages et de messagers, un paysage […] Les prépositions organisent et gouvernent l'espace-temps avant qu'une géodésique ne s'y trace ; comme si elles indexaient un pré-espace, avant tout itinéraire possible. Elles modèlent la langue, elles sculptent les choses du monde, elles me constituent. Je […] pense et vis *entre*. Bien nommées, les pré-positions précèdent et le mouvement et la position […], précieuse boîte à outils de potentialités […]. *Entre* vient de *en*, dedans, à l'intérieur, et de *trans*, à travers, dehors, ailleurs. […]. *En* reste vers l'interne et *trans* va vers l'externe ; elle désigne donc cette singularité spatiale, ce fermé-ouvert, cette topologie paradoxale, ramifiée, tout en bifurcation, gauchère, boîteuse […] *Entre* mélange l'immanence à la transcendance. »

Michel Serres, *Le gaucher boîteux*, 2015, p. 126, 127, 159, 163.

Résumé
Associé à l'instabilité et à l'insaisissable, mais aussi aux liens et contacts multiples (entre deux peuples, deux cultures, deux phénomènes), le concept d'entre-deux semble échapper à toute définition construite sur des oppositions binaires. Il figure parmi les notions à la mode. Nous semblons innover « entre ». L'« entre-deux » nous intéresse comme image heuristique. Parce que le lexique est source de questionnement, laboratoire ou observatoire de nos imaginaires, nous proposons ici une exploration lexicale de cet « entre-deux ».

Mots-clés
Imaginaire linguistique, logique alternative et relationnelle, espace transitionnel, champ de forces, tension, arbitrage, atopos, vide créatif.

Abstract
Elusive, associated to the instability, but also to multiple relationship and contacts (between two nations, two civilizations, two subjects), the concept of in-between seems to decline any definition built on binary oppositions. This notion is in fashion. It seems that we innovate "between". The in-between interests us greatly as metaphor and heuristic image. Because the vocabulary originates questions, and appears as a laboratory or an observatory of ours imaginaries, we want to explore the vocabulary of the in-between.

Keywords
Linguistic imaginary, alternative logic and connection, transitional space, magnetic field, tenseness, arbitration, atopos, creative empty space.

Nous nous proposons une exploration du lexique de l'*entre*, à une époque où nous nous situons dans un *entre-deux*, là où les repères s'effacent et évoluent les paradigmes scientifiques. L'humanisme classique se délite, sous la pression des technosciences qui rêvent d'un sujet corporellement élargi, « trans-humain », aux nouvelles fonctionnalités. Coupés de nos ancrages (remise en cause du sujet épistémologique), confrontés à un déracinement symbolique, nous sommes en train de passer sur une autre rive. Et face à elle, pris dans un courant, nous nous sentons parfois à la dérive. Fruit d'une époque inquiète, dé-territorialisée et d'une « société liquide » (Bauman, 2006), la recherche à son tour est en quête d'un nouvel ancrage. C'est dans ces périodes et espaces intermédiaires (la dimension temporelle de l'*entre* serait à étudier aux côtés de l'approche spatiale) que l'on peut espérer trouver l'imaginaire en travail.

Cette exploration lexicale sur l'entre-deux rives nous amènera sans doute à la nécessité de réviser nos catégories de l'inscription ; elle nous place d'emblée dans une dynamique transformante, une tension non résolue, où la pensée refuse ce qui ramène le même au même. Le champ lexical présuppose des ré-élaborations imaginaires constantes, des adaptations, et postule qu'il y a du créatif dans l'entre-deux, car de l'altérité et du nouveau.

Il ne s'agit pas d'une classification, où chaque terme s'inscrirait dans un groupe et un seul, mais d'un inventaire d'images associées à ce champ lexical (*entre-deux*, *intervalle*, *interstice*, *entrevision*, *entrelacs*), rendant parfois poreuses les frontières entre ce qui relève de l'écart et ce qui appartient à l'intersection.

Nous voulons déplier ce qui, à notre insu, — dans l'usage d'un terme à la mode, dans l'étymologie ou le choix de tel préfixe préféré à tel autre (préfixes si voisins qu'ils en deviennent presque interchangeables : *entre* ou *inter*) —, est entrelacé, imbriqué, et finit par passer inaperçu sous les mots galvaudés que nous utilisons

sans plus les interroger. Dans l'*entre*, se produisent des *entrecroisements*, mais aussi des *interpénétrations*. Est-on conscient de ce que ces différences de préfixe engagent dans l'imaginaire ? On se demandera par exemple pourquoi les théoriciens ont préféré le concept d'*interculturalité* au néologisme écarté d'*entre-culture*. L'interculturel pose d'emblée l'*a priori* du commun et de la mutualité, au-delà du seul contact des langues et des cultures. La notion véhicule le postulat d'une nécessaire harmonie. Et cette euphorie de la quête communautaire souvent occulte la nature conflictuelle des rencontres. Plus neutre, le terme de *contact* est aujourd'hui plébiscité par les défenseurs de l'interculturel, car pouvant être amoureux ou violent. La question se pose : doit-on envisager comme *a priori* l'idée de la communauté ? Peut-être y a-t-il tout au plus un « intelligible commun » (Jullien, 2012, p. 61) compréhensible, car appréhendé dans l'espacement et l'écart. Quand les mondialistes entonnent le chant du *métissage*, c'est avec un parti pris mixophile ; mais n'est-ce pas oublier que le mot de *métissage* s'entend de deux façons : l'hybridation réussie d'une part (des fils se croisent sur une trame, donnant un récit harmonieux), et le mé-tissage ou mauvais tissage, apportant disharmonie et conflit (un entrecroisement de fils qui cette fois inquiète, du point de vue de la tradition).

Le lexique est assurément source de questionnement : laboratoire ou observatoire de nos imaginaires. Nous croyons avec Durand au « réservoir énergétique du verbe et de la langue » et reconnaissons avec Nietzsche qu'il n'y a pas de connaissance intrinsèque sans métaphore.

L'*entre-deux* conteste la logique binaire sur laquelle se sont construites la plupart de nos représentations, générant cloisonnements, hiérarchie et discrimination. Paradigme nouveau, « concept privilégié par la critique universitaire de ces dernières années » (Ionescu, 2010, p. 4), il induit un espacement, tierce voie ou tiers-lieu, l'instabilité d'une filiation, l'écart d'un intervalle. « Les peintres l'exhibent, nos pratiques le traversent, maints messages y circulent, l'Univers le déploie, la mathématique l'expose et l'explore. » (Serres, 2015, p. 158) S'il continue à postuler la bipolarité à travers les deux rives, ce vocable (renvoyant à la dimension de l'*entre* qui sépare) se focalise sur le *fleuve*, si essentiel, qui, parce qu'il n'appartient ni à l'une ni à l'autre des rives, peut faire travailler chacune d'entre elles. L'entre-deux n'est pas fusion indifférenciée de deux pôles, mais attestation d'un espace de médiation irréductible entre les deux. Caractère de ce qui ne peut être défini dans l'opposition des contraires ou des différences, l'entre-deux ne dissout pas les bords, il les met en relation, lieu d'une *dia-lectique*. Là où certains ne perçoivent l'articulation que sur le mode de la conciliation avec tout ce qu'elle a de potentiellement mortifère et entropique (volonté d'osmose), d'autres y voient une mise en tension des contraires, se refusant à la résorption des écarts. Convient-il (à l'instar du philosophe Jullien) de repenser l'écart, de dégager de l'entre pour faire « émerger de l'autre » et du nouveau, de voir dans « le tiers-espace : une pensée de l'émancipation », un opérateur de créativité, attention accordée aux totalités mouvantes ? L'entre-deux, tout à la fois « césure de la rivière » et « lien du pont » (Serres, 2015), obéit à une logique dilemmatique et alternative. S'il y a incontestablement *un imaginaire de l'entre-deux* (réserve d'images),

nouvelle topique culturelle (susceptible de réinventer la cartographie des savoirs, de redessiner les frontières disciplinaires), pouvons-nous pour autant postuler que ce qui œuvre dans l'entre-deux correspond au *travail de l'imaginaire*?

La tentation est grande, si l'on entend par *imaginaire* un univers duel, « *mixte de réalité et d'irréalité* », si on le définit dans une logique relationnelle, non comme un corpus (collection d'images additionnées), mais plutôt comme une *articulation dynamique* et un *réseau*, entre bios, social et sacral. La spécificité du rêve, remarque Castoriadis, est qu'il n'est « ni dedans ni dehors, mais qu'il abolit — dans et par son mode d'être — le "dedans" et le "dehors" qui ne sont réintroduits que pour autant précisément que l'on reste prisonnier d'une philosophie de la conscience » (1981, p. 189). L'onirisme met en question les confins et les séparations, préférant l'entre-deux et l'entrelacement. Certaines citations d'artistes et de théoriciens de l'imaginaire invitent à voir dans l'*atopos* de l'entre un vide productif et une image heuristique, dans les espaces intermédiaires des intermondes ouverts au surréel et à l'imaginal, et au centre des carrefours (point d'indétermination et d'indécision, où circule Hermès, le messager) le champ des possibles et l'avènement du nouveau. Poésie de l'intervalle, chant du vide et du blanc, apologie du « ni ni », autant d'images matricielles qui repensent l'écart et postulent la dynamique créatrice de l'entre, champ de force, lieu de résonance, espace de travail. Léonard de Vinci ne conseillait-il pas aux peintres en déficit d'inspiration devant la nature de « regarder d'un œil rêveur les fissures d'un vieux mur? » (Bachelard, 2013, p. 136). Et Bachelard d'inviter à « trouver le cosmos de l'entrouvert » ou à voir dans les *images* les plus belles, des « foyers d'ambivalences ». Caillois (1987), lui, assimilait le mythe à une « dialectique d'interférence » ; Durand (1996) faisait de l'imaginaire un « entre-savoir » ; Serres se veut le chantre d'un « pays transitionnel », « pays des formes et des métamorphoses » (2015, p. 137), faisant de la philosophie une « traversée » et du territoire de « l'entre » « un creuset de transformations ou de morphismes », « topologie doublée d'une énergétique ». Pour lui, assurément, *nous innovons entre*, *l'espace de la pensée se situe entre*, *la puissance naît entre*. Il nous rappelle que « l'énergie coule de deux sources : haute et basse, voici la cascade ; chaude et froide, voilà le moteur thermique ; pôle plus et pôle moins, différence de potentiel, voilà l'électricité. La puissance jaillit de l'écart ». « Amoureux ou physique, un coup de foudre provient toujours d'un court-circuit entre deux pôles opposés. Issues d'une même mise en relation, une intuition, une invention claquent et brillent comme « […] l'éclair dont Héraclite a dit qu'il gouverne l'univers » (2015, p. 129). Sans l'écart ni l'abîme de la séparation, aucune parole ne serait possible, déclare Blanchot (2012). Intervalle créateur! Blanc structurant pour Mallarmé! L'armature intellectuelle du poème se dissimule et tient dans l'espace qui isole les strophes, parmi le blanc du papier : significatif silence qu'il n'est pas moins beau de composer, que les vers eux-mêmes. Il faut de l'air entre les vers, de l'espace, toute une page de blanc ; oscillation adroite entre promiscuité et vide, la brochure doit être placée entre les yeux et la mer. La poésie « s'entrevoit ». Tout dans la création mallarméenne devient suspens, disposition fragmentaire avec alternance et vis-à-vis. Quant au poète de l'Alpha-Parole (Roubaud), il flaire la « craquelure où jaillira l'incandescence » (Rahmi, 2003).

La préposition *entre* : Serres la dit « explosive », Jullien « exploratoire ».

> Elle signifie : au milieu de deux choses, à l'intérieur de cet intervalle […], mais se composant d'un *en* ou *dans* et d'un second élément, signifie *transport*, *traversée*, *traduction*, *actions de transiter*, *de transformer, voire de trépasser*. *Entre* signifie donc à la fois — quelle bombe ! — *un mi-lieu et tout le milieu*, fleuve et mer, ici et parmi, une singularité particulière et l'universel, *im*manence et *trans*cendance… Rien de plus discret, invariant, monosyllabique, rien de plus minuscule et doux que ce mot-là, et voilà qu'il remplit l'Univers ! (Serres, 2015, p. 175)

Désormais, en ce début de siècle, où l'on s'attache à l'*intergénérationnel*, l'*international*, l'*intérim*, l'*entre-prise*, l'*entre-tien*, l'*interface*, où l'on conceptualise l'*intermédialité*, l'*interartialité*, ou l'*intergénéricité*…, « il n'y a plus tant à penser l'être, qu'à penser l'entre, et cela dans des champs si divers » (Jullien, 2012, p. 64).

Cette exploration lexicale, encore à ses prémisses, repère six micro-constellations, autour desquelles s'organise le vocabulaire de l'entre-deux :

— les images du cadrage (voire de la frontière) : image matricielle et épistémologique de l'intervalle ou de l'interstice ;

— le vis-à-vis ou les deux rives (image que j'ai de l'autre à travers la brume de l'écart) : (visage/vision ; envisager/dévisager ; imaginer l'autre, projection, imagologie, réflexivité) ;

— la problématique du lien : lacets de l'entrelacs, interaction ;

— la question du passage, de l'à-travers et de l'au-delà, travail qui s'effectue d'une rive à l'autre : le « trans » (migration, transhumance, traduction, translation, transposition, transplantation, transfiguration, transition, transitionnel, transitif, transmission, transgénérationnel, transcendance, transsexualisme, la question du genre, la tension, cette énergie de l'entre, transformateur électrique ou générateur de puissance), ce que Jullien se propose de repenser : « l'entre-deux du flux », « l'indistinct de la transition », le « tao, voie de viabilité » ;

— une approche de la médiation (médium, intermédiaire, agent de liaison, *metaxu*, passeur, milieu) ;

— la béance ou le suspens (cet entre qui inquiète ; l'antre ou le ventre de l'entre : abîme, déchirure, rivage d'inconnaissance, avec l'angoisse et la dysphorie qui génèrent la quête du savoir, moments blancs du traducteur ou du poète, temps du doute méthodique de Descartes).

On peut voir là une tentative de cadastrage du réel, repérage des topologies ou topos de l'imaginaire de l'entre, la question des rapports entre imaginaire et modernité se plaçant sur un plan souvent spatial.

L'entre-deux : acception et usages de la langue

L'entre-deux est une expression plutôt floue, passe-partout et d'ailleurs assez rebattue. On sent bien qu'on peut lui faire dire à peu près n'importe quoi, si l'on ne prend pas le temps d'en préciser le sens autant que le statut heuristique. L'expression fait l'objet d'une variation orthographique non sans implication signifiante. On songe à l'orthographe rectifiée (*entredeux*) qui supprime le tiret, effaçant la distance que postule la graphie traditionnelle au profit d'une écriture fusionnelle.

De zone frontalière à zone contact

Dans le dictionnaire, l'entre-deux tantôt désigne la « partie ou place qui forme séparation entre deux choses[1] », tantôt renvoie à ce « qui est au milieu de ces deux choses avec lesquelles il a relation ou contiguïté ». Une première acception analyse l'entre-deux en termes de coupure, comme une frontière établissant des différences en clôturant des entités, ligne de démarcation ou partition institutrice de limites. La seconde définition, loin de surévaluer la dynamique de différenciation posée par toute séparation, voit dans l'entre-deux une zone de contact (contiguïté, mitoyenneté) associée à une dynamique de l'échange. Elle postule une relation. Elle renvoie à un espace ouvert réalisant une médiation entre deux ensembles en contact. On se dirige vers une conception de l'entre-deux conforme à la définition du psychanalyste Sibony :

> […] une forme de coupure-lien entre deux termes, à ceci près que l'espace de la coupure et celui du lien sont plus vastes qu'on ne croit ; chacune des deux entités a toujours déjà partie liée avec l'autre. La différence apparaît comme un entre-deux trop mince, elle coupe là où c'est la coupure même qui ouvre l'espace d'un nouveau lien. (2003, p. 11)

L'entre-deux invite dès lors à établir des rapports, connexions plutôt que différences réductrices.

Du médian à l'intermédiarité

Souvent le mot « entre-deux » vient à exprimer un degré moyen. « L'homme entre deux âges », mis en scène par Jean de La Fontaine, est bien cet *homme de moyen âge* ou *d'âge moyen* (trente ans selon Furetière) qui, « tirant sur le grison », pense qu'il est « saison de songer au mariage ». Dans un usage familier, où il est utilisé comme locution adverbiale (*Fait-il froid ? Entre-deux*), il garde le sens de *moyennement*, *comme ci, comme ça*. Et à partir de ce statut *moyen* ou médian, s'opère un glissement de sens vers la médiation et l'intermédiation. Les articles des dictionnaires (obéissant à cette logique heuristique) définissent très vite l'entre-deux comme un « état intermédiaire entre deux extrêmes ».

1. <http://littre.reverso.net/dictionnaire-français/définition/entre-deux> ; <http://fr.wiktionary.org/wiki/entre-deux>.

Le jeu des occurrences fait de l'entre-deux un espace médian ou central, un milieu, voire un juste milieu, ce qui l'érige en modèle potentiel, à travers la mise en place d'un *middle way*, troisième voie, moyenne ou modérée, sorte d'utopie, symbole désirable ou possible solution vertueuse. On citera ici Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* (livre II, chap. 6) :

> L'égal est intermédiaire entre l'excès et le défaut […]. J'appelle mesure ce qui ne comporte ni exagération ni défaut. L'excès est une faute, et le manque provoque le blâme ; en revanche la juste moyenne obtient éloges et succès, double résultat propre à la vertu. La vertu est une sorte de moyenne, le but qu'elle se propose est un équilibre entre deux extrêmes.

L'espace médian serait un espace de pacification, voire de tolérance. Quoique les concepts de *médian* et d'*intermédiaire* se réfèrent à des paradigmes différents, l'un de position, l'autre de fonction, les deux sont liés, et on ne peut avoir le second sans le premier. Le médian est condition *sine qua non*, mais non suffisante pour assurer l'intermédiarité.

Tiers-lieu ou troisième degré d'une gamme, l'entre-deux semble fait pour assurer une fonction d'interposition, voire d'intercession. Ce tiers neutre, indépendant et impartial, appelé médiateur (de *mediator*, dérivé du latin *medius* : milieu et formé sur la racine indo-européenne *med* qui selon Ernout et Meillet [2001] signifie « *penser* »), facilite la circulation d'information, rétablit des relations, aide à la compréhension de situations relationnelles conflictuelles ou bloquées, arbitre. Après avoir eu en ancien français le sens de *division*, la médiation prend au XVI^e^ siècle sa valeur moderne d'entremise destinée à concilier. Acteur de médiation pédagogique, culturelle, scientifique et territoriale, l'entre-deux (mode alternatif ou procédé de communication et de transmission) renvoie aux disciplines de la qualité relationnelle et de la résolution des différends.

La logique du ni... ni

L'entre-deux ne valorise aucun des deux pôles qui le délimitent. Cette logique du ni… ni est contenue dans les sens répertoriés par le dictionnaire. Dans son usage adverbial, l'entre-deux signifie *ni dans un sens ni dans un autre*. Le *Nouveau Larousse illustré* renvoie à une citation de Pascal qui postule cette occultation des deux bornes : *Malheureusement ce sont ceux qui ne sont ni forts ni faibles, les gens d'entre-deux, qui font les entendus et troublent le monde.* On notera la capacité perturbatrice de cette catégorie de l'entre-deux qui embarrasse en inquiétant quelque peu.

Une catégorie mêlée ou le clair-obscur de l'entre-deux

Du *neutrum* latin (celui qui n'est ni l'un ni l'autre), nous glissons à l'*utrumque* (à la fois et l'un et l'autre) : un mixte, un hybride. « Nous […] végétons comme nous pouvons, dans l'entre-deux de la vérité et du mensonge, clair-obscur de la justice et de l'injustice mêlées. » (Guéhenno, 1948, p. 13) Que suggère pareille citation du Petit Robert 2011 ? Une nouvelle fois, l'entre-deux — espace intermédiaire et instable —

relève moins d'une image positive que dystopique. Nous comprenons que si l'entre-deux devait être érigé en paradigme épistémologique, il se proposerait, non plus (comme les opérateurs de l'épistémologie classique) en termes de savoir découpant des espaces de clarté, mais de connaissance vibratoire attentive au clair-obscur et à la pénombre. La pensée de l'entre-deux implique des effets de contraste, un ensemble de lumières et d'ombres, fondues et nuancées, une combinaison de logiques antithétiques, des dynamiques transversales aux contours évolutifs, aux interfaces perméables. L'entre-deux : minuscules liaisons ou écarts infimes de tonalité ou de luminosité.

Mais avant d'être outil épistémologique ou paradigme esthétique, l'entre-deux renvoie à des réalités concrètes, objets du quotidien ou terminologie spécialisée (vocables de lingerie, de fabrique, de marine ou de pêche).

De la console à la dentelle : une pièce d'ornement

L'entre-deux est une pièce d'ornement. Il est au XVII^e^ siècle comme au XVIII^e^ siècle une espèce de console qu'on place entre deux fenêtres ou deux croisées, un élément du mobilier qui comble le vide de l'espacement. En lingerie, il désigne une bande de dentelle, de tulle ou de percale brodée qui sépare ou réunit les deux parties d'un tissu, embellissant la toilette (souvent intime) des femmes.

De ces deux désignations concrètes, on retiendra d'une part le couple (séparation-réunion), une nouvelle fois associé, pour faire de l'entre-deux une *coupure-lien* ou un *espace jonctif*, d'autre part le caractère décoratif et ornemental, voire le pouvoir érotique de l'entre-deux (point de broderie ou bien ouvrage de lingerie). Tout n'est que subtile dentelle et fin tissage. On postule l'entre-deux comme couture esthétique entre des espaces.

L'entre-deux de l'arbitrage

Mais l'entre-deux n'est pas qu'un meuble à hauteur d'appui entre deux huisseries ou qu'une tapisserie à bords droits, cousue des deux côtés d'une pièce de lingerie, il désigne depuis 1931 au basket-ball la remise en jeu par l'arbitre, entre deux adversaires. Il s'exécute après diverses fautes ou au commencement de chaque mi-temps. La pratique sportive assimile entre-deux et arbitrage, entre-deux et équidistance ou équité.

L'entre-deux : oscillation entre espace plein et espace vide

En mécanique, l'entre-deux des tiroirs désigne la partie pleine qui sépare les orifices du tiroir. En termes de marine de guerre, l'entre-deux des sabords est un espace plein, portion de muraille séparant l'embrasure des canons. Quant à l'entre-deux des lames, il renvoie au contraire à cet espace vide que laissent entre elles les lames élevées par une grosse mer, creux séparant deux vagues voisines.

L'entre-deux : un terme technique : pont / interposition / inclusion

Le mot, bien représenté dans le champ de la marine où il désigne la portion du pont comprise entre le grand mât et le mât de misaine, est usité par ailleurs dans bien des domaines techniques. En cuisine, l'entre-deux est la partie d'un poisson coupée entre la tête et la queue. On en trouve une occurrence chez les imprimeurs où il renvoie à ces planchettes de bois utilisées pour les plats des reliures médiévales, ou à ces plaques rectangulaires en carton destinées à la mise en presse d'un livre à relier. On y recourt aussi pour qualifier les bulles qui se forment dans le verre pendant qu'on le travaille.

Quelques formules figées qui sollicitent l'entre-deux méritent qu'on s'y arrête un moment. Il en va ainsi des expressions : *être entre deux vins* ou *entre deux âges*, ou encore *nager entre deux eaux*, *être entre deux tirs*, *être assis entre deux chaises*.

L'entre-deux : champ d'indétermination

De l'irrésolution à l'équivoque et au louvoiement

Certaines expressions populaires concourent à faire de l'entre-deux une zone d'ambiguïté et d'équivoque. Il en va ainsi de la formule métaphorique : *Nager entre deux eaux*, qui date du XIV^e^ siècle. À cette époque, nager voulait dire *conduire un bateau*. En marine, lorsqu'un bateau navigue entre deux eaux, c'est qu'il est ballotté par les courants et doit maintenir le cap malgré tout. Il s'agit d'une métaphore pour parler d'une personne indécise, qui refuse de prendre position, ou qui manœuvre pour ne pas se compromettre. Ce refus de choix équivaut à délaisser les pôles, à ne privilégier aucune borne ou rive, à ne se prononcer pour aucun parti, pour se focaliser sur le mouvement de balancier.

L'entre-deux se définit comme un espace de va-et-vient permanent, synonyme de louvoiement habile, art de ménager la chèvre et le chou. L'apparente indécision qui en découle tantôt signe la faiblesse si elle trahit des irrésolutions, tantôt traduit une stratégie manœuvrière, appliquée en temps de discordes civiles ou de troubles politiques où il convient de se ménager des intelligences dans tous les camps, sans s'attacher à aucun. Ce proverbe répond à celui des Latins : *duabus sedere sellis*, s'asseoir sur deux sièges. Pour désigner un sournois ou un hypocrite, on le qualifie (selon le *Dico Nombre du web*) d'« homme entre deux terres ». Dire d'un individu qu'« il a l'entre-deux », revient (même source) à évoquer sa manière habile de se faufiler dans le monde. Lieu d'indécidabilité ou champ propice à l'entregent, l'entre-deux demeure une zone interlope suscitant la perplexité.

L'inconfort de l'entre-deux

Apparentée à cette locution verbale *entre deux eaux*, une autre expression voisine par le sens *être assis entre deux chaises*, ou dans un registre plus vulgaire *avoir le cul entre deux chaises* renvoie à l'inconfort associé à cette situation. N'est-il pas fort déplaisant d'être placé *entre vent et marée*, poussé tantôt dans un sens tantôt dans

l'autre, de se retrouver *entre la vergue et les rabans*, gêné et serré en une fâcheuse posture, hésitant entre deux maux inévitables, prisonnier entre Charybde et Scylla ? Il est indéniablement douloureux d'être *pris entre deux feux*, en position de recevoir des tirs ennemis depuis deux directions opposées, autrement dit de se trouver placé entre deux dangers. « Entre deux maux, il faut choisir le moindre », rappelle un proverbe populaire. L'entre-deux souvent est source de souffrance et d'écartèlement entre des postulations contradictoires. Et que penser de l'état de l'alcoolique *entre deux vins*, jamais ivre mort, mais jamais tout à fait sobre non plus !

« L'entre-deux ne vaut rien » : ou la médiocrité

On songe ici à la formule de Mauriac : « Le christianisme ne souffre pas les cœurs médiocres. L'entre-deux ne vaut rien. » (1967, p. 30) Le statut médian de l'entre-deux le condamne quelquefois à la médiocrité, vocable lui-même issu du latin *médius* (au milieu). De moyen, il en devient au-dessous de la moyenne, négligeable, pitoyable, sans éclat ni intérêt, comme le fait d'être *entre deux âges*, *middle aged* diraient les Anglais. Terrible expression qui désigne celui ou celle qui n'est plus tout jeune, sans être vraiment vieux. La période est fadasse, sans véritable charme, dépourvue de la noblesse de la force de l'âge comme de la maturité. À cet homme ou femme d'âge moyen sera associée la « crise » du milieu de la vie.

L'entre-deux âges est bien un temps critique, comme le suggère la dix-septième fable peu célébrée du premier Livre de La Fontaine « L'homme entre deux âges et ses deux Maîtresses », où deux veuves — difficiles à départager — se disputent un quasi-grison pour s'en rendre maîtresses. Comme « il avait du comptant », toutes les dames cherchaient à lui plaire. Mais voilà un chasseur de « belles », soumis, jusqu'au détail de son corps, à une entreprise de maîtrise. Les deux femmes finissent (au propre comme au figuré) par « lui prendre la tête ». Badinant, riant, lui faisant fête, pour le rapprocher d'elle, la première « encore verte » lui arrache « les poils blancs de sa tête grise » pour lui rendre la chevelure de ses vingt ans. La seconde, « un peu bien mûre », « emporte un peu du poil noir qui lui reste ». Ces *testonnantes* le saccagent et firent si bien que notre tête grise demeura sans cheveux. Le constat est sévère, à la limite de la misogynie, qui veut qu'à l'usage non seulement toute relation amoureuse laisse des traces, mais que chaque belle, ici chaque veuve (dont le statut les apparente à la Mort), oblige l'homme à vivre à sa guise. L'homme entre-deux âges semble d'abord vulnérable. Entre une jeunesse dévolue aux désirs et un âge consacré à la sagesse, ce temps intermédiaire le laisse encore en proie aux concupiscences sans le rendre totalement sage. Il doit songer au mariage, à sa sécurité, et sans doute à sa cage. Il sait le temps, il en connaît l'inévitable. Mais il lui reste malgré tout assez à vivre pour que vaille le maintien de sa liberté. Il se sait déjà vieux, mais pas au point de « quitter sa façon » ou d'abdiquer tout libre arbitre. L'homme entre deux âges, après avoir été le jouet malmené des veuves, en fin de fable réagit, non sans élégance ni lucidité. Rendant grâce aux charmes des deux « Belles », prudemment il préfère rompre. Par un retournement complet, celui qui semblait pris se délivre et assène une leçon à qui croyait le maîtriser. « L'homme entre deux âges » est une méditation

sur le maintien, en ce monde, de la liberté personnelle. « Je vous suis obligé, belles, de la leçon. »

Et les leçons se multiplient, comme dans l'œuvre populaire de Georges Brassens où l'homme « qui balance entre deux âges » (assimilé au poète) finira par être le détenteur d'un impartial message :

> Le temps ne fait rien à l'affaire, / Quand on est con, on est con. Qu'on ait vingt ans, qu'on soit grand-père, / Quand on est con, on est con. / Entre vous, plus de controverses, / Cons caducs ou cons débutants, Petits cons de la dernière averse, / Vieux cons des neiges d'antan […] / Méditez l'impartial message / D'un type qui balance entre deux âges.

Un concept à la mode

Aujourd'hui, on part une semaine à la campagne, puis au mois d'août une quinzaine à la montagne. Et « dans l'entre-deux », on retourne au bureau. Si l'on se réfère aux archives du « parler quotidien », force est de constater que « l'entre-deux » est un concept, ou simplement un mot, qui gagne en importance. Et pourtant, cette expression sert souvent à exprimer un moment sans épaisseur ni existence officielle. C'est du temps volé, grignoté sur le reste. On se rencontre *entre deux portes*, on se voit *entre deux réunions* ; pour une petite vérification, le dentiste vous prend *entre deux rendez-vous*. Les hommes d'affaire, trop occupés, se retrouvent *entre deux avions* et telle vedette de cinéma élève ses enfants *entre deux films*. Un homme politique, malade, continuera à travailler *entre deux crises*.

Le concept est à la mode, comme en attestent les nouveaux actes de baptême commerciaux qui inondent le net : intitulés d'enseignes pour de nouveaux restaurants, ou noms prédestinés pour des boutiques branchées promouvant l'interculturel. L'entre-deux fait fureur au point de devenir un objet vendeur et une thématique marketing. À Lille surgissent des « Bars *Entre-deux* », pour faire la sieste entre deux rendez-vous. En 2010, la Peugeot SR1, véritable *dream-car* dévoilée au Salon de l'automobile de Genève, était présentée comme « une voiture d'entre deux âges », hybride, conciliant environnement et luxe, 313 chevaux, des velléités écologiques avec ses deux moteurs, à essence et à propulsion électrique : un cycle mixte.

Le concept séduit les partisans d'un nouvel imaginaire social qui se font les chantres de conduites alternatives ou d'une éthique du partage. De nombreux sites vantent désormais les mérites d'un immobilier collectif, intergénérationnel, autant d'habitats communautaires qui s'intitulent, à Montréal par exemple, « Entre-deux-Âges ».

Le monde de la culture choisit l'entre-deux pour bannière. Le nom a ici valeur de symbole, signe de ralliement à toutes les pratiques d'interculturalité et de croisement des disciplines artistiques. À Avignon, c'est un centre culturel qui porte le nom d'Entre-deux. En 2000, en Pays de la Loire, voit le jour la « Compagnie de l'Entre-Deux » de Daniel Dobbels, qui crée et diffuse des pièces chorégraphiques, propose des conférences dansées, et mène des actions de sensibilisation en direction de publics multiples. En choisissant l'entre-deux pour emblème, cette compagnie

porte la signature d'un chorégraphe qui a fait de la danse contemporaine un terrain de réflexion, au croisement entre singularité et adaptabilité, entre intime et collectif, entre un espace et un autre, entre un ici et un ailleurs, entre la mémoire et l'instant, entre danse et architecture, entre danse et conte. La danse, effervescente « pratique de l'altérité », semble le champ expérimental qui interroge le mieux l'entre-deux et où s'inventent d'autres façons de vivre l'intercorporéité. La présence de l'Autre circule dans des territoires nouveaux et instables de partage.

Les inscriptions toponymiques de l'entre-deux dans la cartographie française

De la réalité géographique des « espaces intermédiaires » à un imaginaire géo-poétique

L'Entre-deux devient nom propre et sert d'acte de baptême à des communes françaises. Quand on tape « géographie de l'entre-deux », on tombe sur la région bordelaise comme sur une commune française de la Réunion dont les habitants sont appelés les Entre-Deusiens. *Entre-Deux-Mers* est le nom d'une ancienne prévôté, située dans la province de Guyenne. C'est aujourd'hui une immense région viticole que bordent des deux côtés la Garonne et la Dordogne, et qui s'étend jusqu'à la limite sud-est du département de la Gironde. Plus proche, *Entre-deux-Guiers* est une commune de l'Isère, à 27 km de Grenoble, sur le Guiers-Vif, et près de son confluent avec le Guiers-Mort.

Tout un imaginaire semble poindre avec cette onomastique géographique, où les noms seuls confèrent à ces espaces un statut intermédiaire, sorte d'intermondes. Si l'acte de baptême du territoire est directement inspiré par la topographie, il paraît inciter à son tour à une explosion d'images faisant sens. C'est à se demander si, en ces lieux, l'imaginaire parfois ne précède pas le réel, donnant naissance à une géo-poétique. L'Entre-Deux réunionnais est déjà une terre de l'au-delà, de l'*Outre*-Mer. L'*Entre* y joue une partition avec la *fusion*, le syncrétisme de la *réunion*, tout comme avec le *métissage* et la créolisation. Dans cette perle de l'océan Indien, les peuples se mêlent. L'espace insulaire a toujours été un espace symbolique de l'imaginaire ou une modélisation de l'utopie. La commune tire son nom de sa situation géographique, *entre deux* affluents de la Rivière Saint-Étienne : le Bras de Cilaos et le Bras de la Plaine à l'est. Et cette situation explique sa devise : « Deux Bras, un Cœur ». On peut y voir tout un programme imaginaire, faisant de l'entre-deux un cœur battant, un centre palpitant. Entre Saint-Louis et Saint-Pierre, Entre-Deux a pour communes limitrophes « Cilaos » et « Le Tampon », deux terres aux noms programmatiques. Ce nom de Cilaos proviendrait du mot malgache *tsilaosa* signifiant, selon une croyance très répandue, « lieu d'où l'on ne s'échappe pas », cirque difficile d'accès, longtemps refuge d'esclaves marrons. La commune de l'Entre-Deux est par ailleurs dévolu à la broderie (cet artisanat, transmis par des religieuses bretonnes, réputé bien au-delà des mers, est une curiosité locale). On s'en étonnera à peine tant l'activité de tissage, d'entrelacs et de dentelle y devient doublement symbolique,

nouvelle mise en abyme de l'entre-deux. Et quand commencent en 2001 les travaux du nouveau pont reliant l'Entre-Deux et le Bras de Pontho, c'est un défi architectural et technique qui est relevé : un « pont en dentelle de trois cents mètres », aux lacis inextricables, arc à structure mixte béton et métal, reliant les deux rives du Bras de la Plaine, désenclavant la petite cité, coincée entre les ravines du Bras de Cilaos à l'ouest et du Bras de la Plaine à l'est, et le massif du Dimitile au nord. Broder, tisser, n'est-ce pas imaginer ?

L'entre-deux géographique joue ici avec le métissage, le tissage comme avec l'entrelacs, qu'il soit artisanal ou architectural : entrelacement d'images symboliques.

Plus généralement, au-delà de la toponymie de nos cartes, l'idée de « Territoires de l'entre-deux » émerge aujourd'hui : métaphore moderne d'espaces frontaliers, « instrument et lieu d'une dialectique du partage et du passage » (Ecrement, 2010) ; ou figures interstitielles, transitoires, espaces en chantier et à ré-enchanter. Espaces tampons ? Espaces refuges ? Qu'en est-il ? Zones de circulations ? Ou « limologie : science des limites ? ». Existe-t-il une dynamique propre à ce type d'espace ? Autant de représentations de ces territoires « entre-deux » qui mériteraient une exploration.

L'entre-deux : un opérateur épistémologique

Avant d'analyser le succès de ce nouveau paradigme, commençons par rappeler l'invisibilité durable de l'entre-deux. Les analystes, qu'ils soient philosophes (comme Jullien) ou urbanistes (comme Priscilla De Roo, chargée de mission à la DATAR), déplorent fréquemment le désintérêt des théoriciens pour l'entre, ou l'entre-deux, dimension trop souvent négligée, voire invisible[2].

Sibony (psychanalyste, mathématicien et philosophe) accorde un statut tout à fait majeur à l'entre-deux dans le champ des activités et des expériences humaines, au point d'affirmer que « toutes nos situations cruciales sont sous-tendues par une position d'entre-deux ». Dans les contextes les plus variés, l'écrivain qui se débat entre deux langues, la femme qui, pour accéder à sa propre féminité, doit se dégager de la Femme originelle, l'adolescent ou le chômeur cherchant une place (qui ne soit pas un simple trou), tous passent par un entre-deux. Celui-ci se révèle être passage ou impasse, selon que l'origine qui se rejoue dans cette épreuve se révèle accessible ou pas à une sorte de partage. En raison de l'extraordinaire diversité des situations, l'entre-deux n'est pas chez Sibony théorisé comme un concept, mais comme un « opérateur » : opérateur d'analyses et de pensée. D'une certaine manière, il s'agit moins pour Sibony de penser l'entre-deux, que de penser à partir de l'opérateur « entre-deux » certaines situations où agit la dynamique de l'entre-deux : « […] dans l'entre-deux des termes, il n'y aurait pas de no man's land. Il n'y a pas un seul bord

2. Les villes moyennes, par exemple, poseraient aujourd'hui à l'action territoriale une question existentielle. D'un côté les métropoles monopolisent l'attention des chercheurs… De l'autre l'espace rural fait l'objet de sollicitudes régulières, lors de recensements qui constatent sa renaissance, ou lors d'appels à projets. Les villes de l'entre-deux demeureraient invisibles, prises en étau dans une pensée binaire du territoire. Alors qu'elles représentent 20 % de la population et 30 % des citadins, la ville moyenne resterait un objet réel non identifié.

qui départage, il y a deux bords mais qui se touchent ou qui sont tels que des flux circulent entre eux. » (2003, p. 11)

De nombreux néologismes commencent à être forgés. On connaît « l'entre-deux-morts » de Lacan. Aujourd'hui on se met à substantiver l'expression « l'entre-deux-personnes ». On parle d'« entrelangue » ou d'« entre-deux-langues », définissant le phénomène du bilinguisme, utilisation en alternance de deux idiomes choisis par le locuteur en fonction de la situation de communication.

Faisons un sort à l'expression usitée d'« Entre-deux-Guerres » qui est devenue un champ d'observation que privilégient historiens ou critiques littéraires. L'expression est née en 1915, pour désigner la période qui allait de 1871 à 1914, et dont le sens s'est évidemment modifié après la Seconde Guerre mondiale pour recouvrir désormais la période 1918-1939.

L'entre-deux est devenu un paradigme esthétique et architectural. Tschumi recourt au concept de l'entre-deux, qu'il définit comme « un condensateur de champs d'investigation entre disciplines, entre l'enseignement, le spectacle et la recherche, entre l'art et le cinéma, la musique et l'image » (2009, p. 34).

L'entre-deux se confond avec l'espace du travail social : espace transitionnel et transitoire. « Cet espace d'entre-deux est l'espace social », écrit Menchi (2011, p. 132). « La culture du travail social s'inscrit en faux contre toutes les tentatives de bipolarisation. L'histoire du travail social se confond avec l'histoire des tiers secteurs. » « Indécidable », « entre-deux », les formules se succèdent pour signifier la difficulté à situer le travail social, tant au niveau conceptuel que concret. Docteur en sociologie, animateur de la Plateforme régionale Recherche et Formation en Action sociale de Midi-Pyrénées (PREFAS), Menchi rappelle que le champ du travail social, tel qu'il s'est construit à la fin du XIX^e^ siècle, a eu ceci de remarquable qu'il n'est pas rentré dans une logique d'institutions, ni hospitalière, ni éducative publique, ni judiciaire, mais qu'il s'est constitué en ouvrant une nouvelle voie. Il s'est placé entre l'État et la société civile. Le développement de la formation par alternance, à laquelle le travail social va s'arrimer, entre dans cette même logique de l'entre-deux, tout comme les pratiques de soin ré-éducatives qui font appel à la place du « tiers », de « l'autre » ou du « médiateur ». La mobilité joue un rôle prépondérant dans la structuration des rapports sociaux. Dans cette optique, « l'entre-deux n'est pas un juste-milieu ! C'est un espace libéré », dira Menchi (2011, p. 132).

On pourrait passer du « travail social » à la « pratique sociologique », et dire avec Passeron que la raison sociologique est une raison mixte, raison de l'entre-deux, non pas raison du mélange, car elle n'est pas moins claire que toute autre raison scientifique, ni non plus raison modérée, ni encore moins demi-raison. Elle est raison du double, entre nom commun et nom propre, entre logique déductive et logique inductive. Moins raison du milieu que raison du mouvement, car il s'agit moins d'occuper un espace intermédiaire que de le constituer sur le pas du danseur : une logique du va-et-vient perpétuel.

Pour conclure cette exploration lexicale de l'entre-deux, je dirais que les termes ont une fonction performative, qu'ils structurent les représentations projetées et que l'imaginaire de la langue vient nourrir jusqu'au contenu des paradigmes épistémo-

logiques. Notre investigation nous a permis de poser quelques réflexions relatives à l'espace médian/intermédiaire. L'entre-deux se donne comme une *interposition*, un espace-limite qui assure la transition d'une aire à l'autre, *espace transitionnel* mais aussi *relais, permettant la médiation et l'intermédiation*. Il s'offre comme interface assurant la jonction et la communication. On l'analyse en termes de dynamiques de transformation. Tantôt espace de rupture, tantôt espace d'interférences, tantôt zone de conflits, tantôt espace fécond pacifié et tolérant, il est toujours espace de contact et de création, et semble animé d'une dynamique propre. Lieu d'indétermination, remettant en question le sujet de la connaissance, l'entre-deux semble relever du domaine fascinant de l'imaginaire et de l'ambiguïté ou de l'ambivalence. L'entre-deux serait cet espace géographique, fonctionnel et symbolique entre deux antipodes, théâtre de mutations assurant le passage d'un pôle à l'autre. Son analyse ne saurait être limitée à sa position seule, mais doit aussi tenir compte de sa fonction de médiation, de continuité et de rupture. L'entre-deux serait un opérateur transdisciplinaire pour penser le dialogue entre les cultures et les disciplines, les transferts de modèles, aux implications nombreuses dans une recherche en sciences humaines, mettant à contribution la topologie comme la psychanalyse, l'urbanisme comme l'esthétique. Mais l'entre-deux reste incertitude, ouverture à l'imprévisible, au précaire, au passager et au passage, parole sans aucune prétention de démontrer, parole en suspens. *Insolite développement. Vers une science de l'entre-deux*, ainsi Lerbet (1988) titrait-il son livre.

Épilogue : un paradigme spatial de plus dans la pensée contemporaine ?

Les concepts d'intervalle ou d'interstice sont caractéristiques d'une pensée contemporaine caractérisée par la multiplication de références spatialisantes, qui emprunte assez logiquement bon nombre de ses concepts à la topologie mathématique (notamment les notions de voisinage, de plis, de réversibilité, comme le soulignent en 2002 Benoist et Merlini) et postule une « néo-géographie philosophique ». Près de nous, en effet, Dagognet (1973) écrit *Une épistémologie de l'espace concret*, et emprunte à la topologie pour construire sa philosophie. Une philosophe (Thomas-Fogiel) s'est interrogée sur cette entreprise de « spatialisation de nos concepts », montrant que l'on doit ce tournant de la pensée contemporaine à Merleau-Ponty, dès la *Phénoménologie de la perception*, qui procède à une revalorisation philosophique de l'espace. Elle a interrogé le statut de ces concepts et tiré quelques enseignements de cette tentative de spatialisation de la pensée, dans l'article « L'espace comme chiffre de l'être : Merleau-Ponty et l'espace projectif ».

C'est bien à partir du paradigme spatial que l'on entend désormais repenser toute relation, c'est bien en spatialisant que les penseurs contemporains (ceux de l'entre ou de l'entre-deux en l'occurrence) tentent de renouveler les questions fondamentales de relation, d'opposition, d'identité et de différence. Penser revient, dans la topologie, à saisir des voisinages, à établir des relations sans réduction au même (inclusion) ou rejet radical de l'autre (exclusion). La fonction de ces concepts

topologiques est de permettre la pensée d'une relation entre les disciplines sans fusion, ni annexion.

On se souvient que Foucault, avec son concept d'« hétérotopie » apparu dans *Les Mots et les Choses*, développé l'année suivante dans sa conférence « Des espaces autres » (1967), tentait de ne plus penser à partir de l'absence de lieu (U/topie), mais à partir d'un lieu qui, bien que réel, nous décentre de nos lieux naturels, un lieu qui littéralement nous « excentre ». Comme le souligne Thomas-Fogiel,

> C'est avec ce même objectif que François Jullien aujourd'hui reprend cette notion. Soucieux de porter un regard décentré sur la philosophie occidentale, il entreprend de faire un détour par la pensée chinoise qui devient ainsi « l'espace du dehors » d'où mieux reconsidérer le champ initial. Cette opération de décentrement, de décalage, ou encore de « révolution du point de vue » est sans doute un des aspects les plus décisifs de cette volonté de spatialisation des questions. (2008, p. 1)

Toutefois ces métaphores spatiales de l'intervalle ou de l'interstice traduisent beaucoup moins que d'autres (celles d'enjambement, d'empiétement, de plis) cet arrachement au temps qui serait une caractéristique de la pensée de ces quarante dernières années. Il y a des dimensions temporelles dans les intervalles et les interstices. Jusqu'à Foucault, le temps apparaissait comme la « matrice de toute solution », ce en quoi les contradictions seraient dépassées, les impossibilités levées, les problèmes résolus. Le temps comme schème en lequel se résolvent à terme toutes les contradictions est une évidence pour tout le XIX^e^ siècle et une bonne partie du XX^e^. Ce moment de la pensée, qui court de Hegel à la fin de la Seconde Guerre mondiale, est le siècle du messianisme, tant dans ses aspects hégéliens et marxistes que dans ses aspects moins optimistes, qu'incarne par exemple Benjamin. Ce serait cette temporalisation de toutes nos oppositions qui serait unanimement remise en question depuis deux générations. Avec Foucault, l'organisation spatiale supplante la dimension historique, grande hantise du XIX^e^ siècle, et c'est à la suite de Foucault qu'a pu être créé, par Soja (1989), le concept d'hétérotopologie, pensée qui entend faire de la géographie et non de l'histoire le paradigme de nos investigations.

La question du statut de ces notions topologiques

Se pose la question du statut des notions topologiques de l'entre. L'entre-deux (interstice ou intervalle) est là certes pour penser la relation entre domaines, relation de voisinage loin de la classique relation d'inclusion, passage d'une rive à l'autre, d'une culture à l'autre, d'un champ à l'autre. Voisiner, on le redit, n'est pas inclure. Être voisin ne signifie pas être annexé. Mais quelle est la valeur de ces notions topologiques de l'entre, dont l'extension pourrait invalider la pertinence ? Disant trop, le concept ne décrirait plus rien. La remarque s'entend. S'agit-il de simples métaphores ? La critique universitaire assurément s'est toujours méfiée des concepts métaphoriques, même lorsqu'ils émanent des plus grands philosophes, comme la notion d'empiètement chez Merleau-Ponty, qui relevait du paradigme de l'inter. Songeons au réquisitoire de Saint Aubert qui, à propos de cette notion, écrit :

> […] le philosophe fréquente parfois les marges de l'équivocité. Le danger est redoublé par la signification même de l'empiétement qui tend à mêler des champs séparés pour en brouiller les frontières. Et lorsque cette figure, comme c'est le cas chez Merleau-Ponty se généralise à outrance, elle frôle un nouvel abîme : celui de se détruire elle-même, faute de frontières à transgresser[3]. (2004, p. 20)

Quel sens conceptuel conférer à des notions intuitives comme celle d'intervalles ou d'interstices ? Valent-elles comme catégories esthétiques ? comme « transcepts » ? Comment passer de l'espace interstitiel à un processus interstitiel ? Qu'est-ce qui « se tient » dans l'entre de « l'entretien » et de l'interstice ? Quel statut prêter à l'entre-deux ? celui d'une figure de l'imaginaire ? Faut-il le voir comme un modèle ouvert ? contesté ou à l'inverse idolâtré par la postmodernité, consensuellement entonné par l'idéologie médiatique ? Serions-nous au fond juste tentés de céder à une mode terminologique ou une utopie contemporaine ? Autant de questionnements qui méritent réflexion.

« Nous innovons entre »

Si l'entre-deux, nouvelle topique culturelle, fascine, malgré des réserves méthodologiques, c'est sans doute parce que « l'imaginaire n'est pas une discipline, mais un tissu conjonctif entre les disciplines » (Durand, 1994), et que chercher l'imaginaire, c'est le trouver dans l'*entre*. La spécificité du rêve est qu'il n'est ni dedans ni dehors, mais qu'il abolit dans et par son mode d'être le *dedans* et le *dehors* qui ne peuvent être réintroduits que pour autant que l'on reste prisonnier d'une philosophie de la conscience. Le rêve est entre-deux et l'onirisme entrelacement. L'image est atopique ; elle ne se fixe « ni sur le pôle du monde, ni sur celui du moi » ; elle renvoie constamment de l'un à l'autre dans un dynamisme perpétuel (Merleau-Ponty, 1964, p. 23). Entre science et poésie, l'œuvre de Bachelard illustre ces relations conflictuelles mais plurielles, qui se tissent entre l'épistémologie et l'esthétique, la rationalité et l'imaginaire. Et c'est dans cette zone de turbulence que s'enracine la pensée féconde. « Géomètres ou non (Serres le rappelle), nous innovons entre. » (2015, p. 149) En témoigne la physique, dont les grandes découvertes naquirent dans cet espace-temps intermédiaire : attraction universelle entre les corps, propagation de la chaleur, électricité, magnétisme, théorie des champs, relativité, mécanique quantique, forces d'interaction… L'entre-deux associe figure topologique et énergétique, il répond à une posture intellectuelle pour laquelle — outre la compréhension de la complexité — les images les plus belles sont foyers d'ambivalence. Hermès, le messager, habite cet espace-temps intermédiaire, il y circule, il y prospère, lieu où s'opèrent les transformations :

3. Or, « les concepts de topologie dans l'œuvre tardive de Merleau-Ponty avaient pour but de penser le "voisinage" ou "l'entrelacement" entre les disciplines, de mettre en œuvre "l'universalité concrète" du dialogue, et non pas de fondre toutes les disciplines en un indistinct magma » (Thomas-Fogiel, 2009, p. 61).

> Notre temps, notre pensée vibrent en équilibre métastable, comme en double traversée, retour et allée, entre les messages et le messager, entre douceur et dureté. Quand je pense, je prétends à ce double voyage, à cette vibration, à ce déséquilibre instable et stable. (Serres, 2015, p. 156)

Bibliographie

Aristote, 1990, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques – Poche ».

Bachelard Gaston, 2013, *La poétique de l'espace* [1957], 11e éd., Paris, PUF.

Bauman Zygmunt, 2006, *La vie liquide*, Rodez, Le Rouergue/Chambon.

Benoist Jocelyn & Merlini Fabio (éds), 2002, *Historicité et spatialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Blanchot Maurice, 2012, *L'entretien infini* [1969], Paris, Gallimard, coll. « NRF ».

Caillois Roger, 1987, *Le mythe et l'homme* [1938], Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».

Castoriadis Cornelius, 1981, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil.

Cuilllerai Marie, 2010, « Le tiers-espace : une pensée de l'émancipation ? », Dossier critique, *Acta fabula*, vol. 11, nº 1 (Autour de l'œuvre d'Homi K. bhabha). Disponible sur <www.fabula.org/acta/document5451.php>.

Dagognet François, 1973, *Une épistémologie de l'espace concret*, Paris, Vrin.

Delain Pierre, 2006, *Les mots de Jacques Derrida*, Paris, Galgal.

Durand Gilbert, 1996, « L'imaginaire, lieu de l'entre-savoir », communication donnée au 1er Congrès international de transdisciplinarité à l'Université internationale de Lisbonne en 1994, *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, Ellug, p. 215-227.

Ecrement Bernard, 2010, « Territoires de l'entre-deux », *Revista F@ro-Monográfico*, vol. 6, nº 12, Revista teórica de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Playa Ancha, p. 1-10. Disponible sur <http://web.upla.cl/revistafaro>.

Ernout Alfred & Meillet Alfred, 2001, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck.

Foucault Michel, 1966, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

Guéhenno Jean-Jacques, 1948, *Jean-Jacques en marge des « Confessions », T.I. 1712-1750*, Paris, Grasset.

Ionescu Mariana, 2010, *Les cahiers du GRELCEF*, nº 1 (L'entre-deux dans les littératures d'expression françaises), revue électronique du Groupe de recherches et d'études sur les littératures et cultures de l'espace francophone de l'Université Western Ontario. Disponible sur <www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers-intro.htm>.

Jullien François, 2012, *L'écart et l'entre*, Paris, Galilée.

Lerbet Georges, 1988, *Insolite développement. Vers une science de l'entre-deux*, Éditions universitaires, coll. « Mésonance, altérologie ».

Mauriac François, 1967, *Dieu et Mammon* [1929], Paris, Grasset.

Menchi Patrick, 2011, « Tiers / Intermédiaire. La Recherche participative. Sur les pratiques en travail social », *Pensée plurielle*, n° 28, p. 123-132.

Merleau-Ponty Maurice, 1964, *L'œil et l'esprit*, Paris, Folio Gallimard.

Rahmy Philippe, 2003, « Jacques Roubaud ou l'Alpha-parole », *remue.net*, 9. Disponible sur <http://remue.net/spip.php?article297>.

Saint Aubert Emmanuel de, 2004, *Du lien des êtres aux éléments de l'être, Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin.

Serres Michel, 2015, *Le gaucher boîteux*, Paris, Le Pommier.

Sibony Daniel, 2003, *Entre-deux. L'origine en partage* [1991], Paris, Seuil, coll. « Points Essais ».

Sibony Daniel, 2007, *L'enjeu d'exister*, Paris, Seuil.

Soja Edward, 1989, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres-New York, Verso.

Thomas-Fogiel Isabelle, 2008, « L'espace chez Merleau-Ponty, problèmes et enjeux contemporains », conférence donnée à l'Université de Pékin lors du colloque « Merleau-Ponty, contemporain » le 5 septembre 2008, CERIUM, Centre d'études et de recherches internationales, Université de Montréal. Disponible sur <http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/PEKIN_2008_Merleau.pdf>.

Thomas-Fogiel Isabelle, 2009, *Le concept et le lieu. Figures de la relation entre art et philosophie*, Paris, Cerf, coll. « La Nuit surveillée ».

Thomas-Fogiel Isabelle, *« L'espace comme chiffre de l'être » : Merleau-Ponty et l'espace projectif*». Disponible sur <http://artsites.uottawa.ca/isabelle-thomas-fogiel/doc/Merleau.pdf>.

Tschumi Bernard, 2009, « Le Fresnoy. Architecture », *Art press 2*, n° 11, p. 31-35.

Wunenburger Jean-Jacques, 2011, *L'imagination, mode d'emploi ? Une science de l'imaginaire au service de la créativité*, Paris, Éditions Manucius, coll. « Modélisation des imaginaires. Innovation et création ».

Philippe Blanchet
PREFics, Université Rennes 2

Le triple enfermement linguistique et l'inventivité de l'entre-les-langues

Résumé
Ce texte présente une analyse de la construction intellectuelle, politique et nationaliste de la notion de « langues » comme unités fondamentales, closes et distinctes les unes des autres, qui constituent le monde sociolinguistique. Il propose une théorie du « triple enfermement » logico-mathématique, sociopolitique et ethnonationaliste des pratiques linguistiques en Occident, qui a exclu toute prise en considération des continuités pensées comme des « mélanges » et autres « intermédiaires » entre de supposées « vraies » langues. Il examine ensuite l'émergence d'une autre conception de l'espace linguistique où l'« entre-les-langues » est non seulement remis en valeur, mais aussi et surtout pensé comme constituant le composant primordial du monde sociolinguistique. Il montre comment une analyse interculturelle du passage « entre-les-langues » et comment l'analyse de l'inventivité « hors-des-langues » des locuteurs ont permis de revisiter la conception des pratiques linguistiques sur une base fondamentalement renouvelée.

Mots-clés
Théories linguistiques, langues, variations, innovations interculturelles, plurilinguisme.

Abstract
This text presents an analysis of the intellectual, political and nationalist construction of the notion of "languages" as fundamental closed and distinct units constituting the sociolinguistic world. It suggests a "triple enlocking" theory of linguistic practices in the Western world. These logico-mathematical, sociopolitical and ethnonationalist enlockings have excluded any consideration for continua, presented as "mixings" and other "intermediates" between supposed "true" languages. Then comes the examination of another conception of the linguistic space where the "between-the-languages" is not only restored in value but also considered as the primary component of the sociolinguistic world. It shows how an intercultural analysis of both the passing "between-the-languages" and the speakers inventivity "out-of-the-languages" has allowed revisiting the conception of linguistic practices on a fundamentally new basis.

Keywords
Theories in linguistics, languages, variations, crosscultural innovations, multilingualism.

Le triple enfermement historique des langues

Saussure n'est pas le seul à avoir conçu les langues en objets clos représentés par « la *Langue* » distincte des « paroles » pour chaque langue. On peut développer une analyse diachronique de « l'archéologie » de ce savoir savant ou ordinaire (façon Foucault, 1969 et 1970), ou de l'histoire des idées linguistiques (façon Auroux, 1990-1992). On peut en faire une analyse plus synchronique en termes de formation discursive (façon Foucauld toujours), ou de domination linguistique (façon Bourdieu, 1982 et 2001). On peut en faire une analyse interdisciplinaire à l'aide des auteurs précités (entre autres), ou une analyse depuis le champ des sciences du langage (par exemple façon Blanchet et coll., 2007, comme synthèse récente). Quelque analyse que l'on en fasse, on en arrive à la même conclusion : la pensée occidentale sur les langues, la pensée historiquement dominante — et même hégémonique — sur les langues, a principalement cherché à enfermer les énergies langagières dans des catégories limitatives, artificielles, idéologiques. Cet enfermement obéit à trois forces de restrictions sélectives, autrement dit à trois contraintes de conformation normative : un ordre logico-mathématique techniciste, un ordre sociopolitique discriminatoire et un ordre ethno-nationaliste biologisant.

L'enfermement logico-mathématique

L'ordre logico-mathématique a été plaqué sur les langues de façon récurrente en Occident. Il a été imposé contre le foisonnement complexe et chaotique (au sens non péjoratif de Morin, 1997-2004) des productions langagières. Cette mise en un certain ordre avait et a toujours trois finalités liées : philosophique, esthétique et politique. Sur le plan philosophique, il y a d'abord une successivité particulière et peut-être en partie accidentelle. En effet, les penseurs de la Grèce antique, les premiers en Occident à s'intéresser à l'analyse des pratiques langagières (en tant qu'intellectuels dont les écrits nous sont restés), ont d'abord inventé la philosophie, fondée sur une rationalité logique. Ils ont ensuite analysé les pratiques langagières avec pour critères cette même logique (platonicienne puis aristotélicienne) à laquelle il leur a fallu plier les pratiques sociolinguistiques afin qu'elles y correspondent et ne fassent pas exploser ces critères logiques. On est donc très vite passé de l'analyse descriptive, impossible en termes logico-mathématiques puisque les pratiques sociolinguistiques sont organisées selon d'autres ordres et apparents désordres, à une « analyse » *prescriptive*. Pour cette analyse *in vitro*, on a sélectionné des *formes linguistiques* (et non des pratiques sociolinguistiques) qui pouvaient correspondre à un ordre logique (de façon décontextualisée, déshumanisée, désocialisée, pour s'approcher de la « pureté » d'une équation mathématique). On a prescrit ces formes comme étant meilleures *puisque* logiques et on a proscrit d'autres pratiques *puisque*

non conformes à cette logique. Cela permettait de conforter les critères et leur application aux questions linguistiques, par un tour de passe-passe circulaire dont la philosophie sortait triomphante. Cette réduction a, en outre, été favorisée par plusieurs facteurs. D'abord par la xénophobie qui régnait chez ces Grecs, notamment sous la forme de ce que j'ai appelé une glottophobie (Blanchet, 2013a et 2013b). Les étrangers étaient considérés comme des *barbares*, c'est-à-dire explicitement comme des gens n'ayant pas de langue et à peine capables d'émettre des bruits animaux (« br-br »). Seuls les Grecs et leur langue étaient considérés dignes d'intérêt. Cela réduisait d'autant l'hétérogénéité chaoïde et complexe des pratiques langagières et engageait à la réduire davantage encore avec un certain sentiment de « légitimité » intellectuelle. Ensuite parce que, les formes linguistiques étudiées étant ainsi limitées, on a pu plus facilement y voir des traits logiques universels qui n'étaient en fait que des singularités grecques. On a pu prendre pour une universalité logico-linguistique de l'esprit humain « fonctionnant bien » ce qui n'était en fait que le résultat tronqué d'une vision ethnocentriste. Enfin parce que le processus anthropologique qui a permis d'exercer plus facilement une analyse intellectuelle sur les pratiques langagières a été celui d'une mise à distance des pratiques langagières sous la forme de l'écrit, qui avait déjà pris une importance capitale dans la culture grecque. Or l'écrit fige le processus permanent et foisonnant de l'oralité et chosifie les formes linguistiques. Il est d'ailleurs apparu d'abord sous la forme de liste comptables et de tableaux administratifs, comme l'a montré Goody (1979). Par conséquent l'attention des analystes a été captée par des séries closes et géométriques de formes figées, hors des interactions sociales et des processus de changement permanent qui sont pourtant constitutifs des pratiques sociolinguistiques.

Cette vision parcellaire et artificialisée de pratiques sociolinguistiques réduites et homogénéisées sous des formes logiciennes, écrites, décontextualisées a perduré en Occident (puis dans le reste du monde colonisé par l'Occident) à travers les siècles. La grammaire-logique de la philosophie grecque est devenue la grammaire latine, puis, à travers le prestige du latin, la base des analyses des autres pratiques langagières sous la formes de langues homogénéisées, cloisonnées, artificialisées, dont un excellent exemple est celui du français. On retrouve cette vision dans la grammaire de Port-Royal, dans le « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement » de Boileau, dans l'analyse grammaticale dite « logique » enseignée à l'école et ses catégories arbitraires calquées du latin, dans le mythe de la « clarté » spécifique de la langue française, dans la notion de « maîtrise de la langue » sur laquelle je reviendrai plus loin, dans le modèle du « monolingue natif » qui serait seul capable de « maîtriser » à fond la logique spécifique compliquée des règles grammaticales de sa langue dite « maternelle », ces dernières notions renvoyant déjà à l'ordre sociopolitique (aux normes discriminatoires) et à l'ordre ethno-nationaliste (biologisant).

L'enfermement sociopolitique

Venons-en donc à l'enfermement par et dans un ordre sociopolitique discriminatoire. Boltanski et Bourdieu ont montré, dans un article précurseur, que « le pouvoir

sur la langue est une des dimensions les plus importantes du pouvoir » (1975, p. 12) : le pouvoir sociopolitique se manifeste et s'exerce par un pouvoir sur les pratiques sociolinguistiques. Bourdieu a ensuite montré, dans un ouvrage lui aussi précurseur (1982), que, de façon complémentaire, les pratiques sociolinguistiques sont un des *moyens* et donc l'un des filtres les plus puissants d'accès au pouvoir. De nombreux travaux sur les langues comme objets et comme moyens de pouvoir politique ont confirmé cette interrelation directe, qu'il s'agisse de ceux de Calvet (2001 [1974]) sur le colonialisme, de Klemperer (1996 [1947]) sur la propagande nazie, de Guespin (1985) sur les glottopolitiques dirigistes et néo-libérales, de Morilhat (2008) sur l'impérialisme langagier, de Wionet (2011) sur les liens historiques entre instauration d'un ordre social et instauration d'un ordre linguistique, de Debono (2013) sur les liens entre élaboration d'un ordre juridique et élaboration d'un ordre linguistique, ou mes propres travaux sur les discriminations linguistiques (Blanchet, 2013a), etc. L'État français et la langue française en constituent un exemple archétypique qui a été lui aussi bien étudié (et souvent à la base des travaux à portée plus générales cités ci-dessus), par exemple par Certeau et coll. (1974) sur les politiques linguistiques issues de la Révolution française de 1789, par Vigier (1979) sur le rapport aux langues de l'école française, etc. On trouve de bonnes synthèses récentes de l'ensemble de ces travaux dans Rispail (2013) ou Colonna (2013).

La mise en place et la reproduction d'un ordre sociopolitique au service des dominants (c'est-à-dire de ceux qui tiennent le pouvoir sociopolitique voire l'ensemble des pouvoirs économique, religieux, culturel, éducatif…) nécessitent la mise en place et la reproduction d'un ordre sociolinguistique. Pour que les dominants préservent leur domination, il leur faut en effet, dans cette optique (et surtout dans un système dit démocratique), réserver l'accès au pouvoir aux membres des groupes sociaux dominants (au sens large incluant des paramètres économiques, culturels, linguistiques, ethniques…). L'une des façons les plus efficaces d'y parvenir est d'organiser un système en boucle où la pratique d'une certaine langue, clairement distinguée et distinctive par rapport à d'autres pratiques sociolinguistiques, est à la fois la condition d'accès au pouvoir et une obligation que ce pouvoir prescrit pour et par l'ensemble du système sociopolitique, y compris surtout par son système éducatif et par son système médiatique, tout en proscrivant les autres pratiques sociolinguistiques. En d'autres termes, le pouvoir politique permet un pouvoir linguistique qui permet un pouvoir politique, dans une boucle fermée. Ceux qui sont au pouvoir (pour des raisons principalement historiques et économiques) ont le pouvoir de dire quelles sont les formes linguistiques exclusives qui permettent l'accès au pouvoir et l'exercice du pouvoir. Il s'agit bien sûr des formes linguistiques choisies parmi les pratiques sociolinguistiques de ces mêmes groupes détenteurs du pouvoir et surélaborées par des membres de ces mêmes groupes au service de leurs propres groupes sociaux : en France et pour le français, ce sont les formes linguistiques de l'aristocratie de cour et de la grande bourgeoisie parisienne, latinisées et retravaillées par des clercs, des grammairiens, des lettrés, un organe de censure royale puis républicaine (l'Académie française), puis un appareil idéologique d'État (Althusser, 1970) : l'école nationale, dont la mission première effective est de sélectionner une élite dite « répu-

blicaine » (Bourdieu & Passeron, 1970 ; Baudelot & Establet, 2009) notamment sur des critères linguistiques, et d'écarter des voies prestigieuses la masse des élèves d'origines populaires, régionales, étrangères. Non pas que l'école renonce à leur enseigner ce qu'elle appelle « la maîtrise de la langue ». Mais, d'une part, l'école survalorise les formes linguistiques et les types culturels de rapport aux savoirs que pratiquent déjà les enfants des groupes dominants et dévalorise les pratiques linguistiques et culturelles des enfants des groupes dominés (Lahire, 1993 et 2008 ; Bautier, 2005). Et, d'autre part, la diversité des pratiques sociolinguistiques et des dynamiques de socialisation qui y sont liées est très résistante au projet réel ou factice d'homogénéisation de la société. Cela instaure de fait une discrimination très efficace, même si la réussite de certains élèves issus des groupes dominés existe et sert d'alibi pour « justifier » ce système globalement discriminatoire, marqué dès ses fondations par une idéologie coloniale (Biberfeld & Chambat, 2013) qui se perpétue dans le cadre d'une hégémonie[1] généralisée.

Ainsi est mise en place la sacralisation d'une sous-partie d'une langue unique : un français (ou un anglais ou un arabe, etc.) hyper normatif dont le modèle idéal serait la langue pure d'un monolingue natif mononormatif standardisé. Ce français-là est enfermé dans un espace clos, bordé par une frontière affichée comme la plus nette possible (en fait elle ne l'est pas) et bien gardée par la police linguistique depuis les miradors du contrôle linguistique (dont le stéréotype est ce que l'on appelle désormais un *grammar nazi*). L'ensemble du système masque une domination sociopolitique sous une hégémonie linguistique, celle d'une langue qui serait « par nature » supérieure à d'autres pratiques sociolinguistiques. C'est parce qu'il s'agit d'une sous-partie des pratiques sociolinguistiques, ouvertement revendiquée comme sophistiquée, épurée et circonscrite, qu'on peut en envisager la « maîtrise », terme-clé du discours hégémonique francophone sur les langues et notamment sur le français. On ne peut en effet envisager de « maîtriser » une langue qu'à la double condition qu'on considère les pratiques sociolinguistiques comme des comportements « sauvages » dont il faut « prendre le contrôle » pour s'en rendre « maître » et qu'on limite la langue en question à un ensemble clos de formes linguistiques sélectionnées (une prononciation et un lexique standardisés, une grammaire logico-mathématique) excluant les métissages, l'inventivité, la diversification (Blanchet, 2014).

L'enfermement ethno-nationaliste

L'exclusion des métissages et des diversifications nous conduit à examiner le troisième type d'enfermement, ethno-nationaliste. Les pratiques sociolinguistiques d'un groupe humain (en général identifié par d'autres critères sociohistoriques, y compris arbitraires et imposés [Marcellesi, 1986 ; Blanchet, 2004]) sont un des principaux éléments d'emblématisation de l'identité de ce groupe. Elles ont en effet deux fonctions existentielles principales et complémentaires : faciliter des relations, dès lors

1. J'emploie *hégémonie* au sens gramscien du terme, c'est-à-dire une domination inculquée et acceptée, devenue inconsciente en tant que telle, *via* un endoctrinement idéologique.

privilégiées, au sein du groupe (fonction de convergence dite « de communication ») et marquer des différences, dès lors renforcées, par rapport à d'autres groupes (fonction de divergence dite « identitaire »). La pluralité spontanée toujours renouvelée des pratiques sociolinguistiques des humains permet tout à la fois ces différenciations et le dépassement de ces différenciations puisque les humains ont la capacité et l'habitude d'être plurilingues. En effet, les humains qui ne comprennent et ne parlent qu'une seule « langue » » sont rares et tous les humains ont des pratiques sociolinguistiques plurielles, y compris ceux réputés monolingues (car ils utilisent la pluralité des variations « interne » à leur langue). On observe à travers l'histoire, et de façon intense dans certaines situations, une tendance à instrumentaliser la fonction identitaire des pratiques sociolinguistiques (Calvet, 2001 [1974] ; Blanchet, 2002). Il s'agit alors d'homogénéiser les pratiques sociolinguistiques d'une communauté en supprimant sa pluralité interne de deux façons : d'une part, en rendant les individus et la collectivité monolingues pour qu'on ne puisse plus ou difficilement « franchir la frontière » qui fait contact avec d'autres communautés et, d'autre part, en amenant les membres de la communauté à parler tous de la même façon pour radicaliser leur ressemblance à l'intérieur et leur différence collective vis-à-vis de l'extérieur. Il s'agit de supprimer la pratique plurilingue non contrôlée de langues qui seraient partagées avec des communautés extérieures (langues transfrontalières, langues de migrants…), ainsi que celle de langues ponts, langues intermédiaires plus proches de langues extérieures (langues régionales, interlangues, « sabirs »…). L'un des arguments largement diffusé a été la diabolisation du bilinguisme, tant sur le plan individuel que collectif (Tabouret-Keller, 2011) : il aurait, d'une part, conduit à des difficultés linguistiques individuelles dans chacune des langues pour la pratique desquelles on a imposé le modèle idéologiquement correct du locuteur « monolingue natif » ou « de langue maternelle » — ces termes étant significatifs[2] ; il aurait, d'autre part, conduit à des difficultés collectives, les bilingues étant des « traîtres » potentiels puisque insérés dans deux loyautés collectives différentes et donc menaçants pour la cohésion de la communauté…

Les États-nations, qui sont devenus à partir du XIX^e^ siècle le modèle dominant de l'organisation politique en Europe de l'Ouest, puis dans la quasi-totalité du reste du monde à travers la colonisation, ont pour beaucoup d'entre eux pratiqué cet enfermement linguistique à finalité ethno-nationale, au moins à des moments significatifs de leur histoire : la France depuis la Terreur sous la Révolution française, l'Espagne sous la dictature franquiste, l'Italie sous celle de Mussolini, l'Allemagne nazie, l'Angleterre dominant le Royaume-Uni au XIX^e^ siècle, l'Union soviétique pendant sa période stalinienne, et, plus loin, la Turquie depuis la révolution nationaliste de Mustapha Kémal, l'Algérie dans les décennies qui ont suivi son indépendance, etc.[3]. La coïncidence fréquente entre des despotismes politiques et des despotismes

2. On a même fait croire qu'il aurait conduit à de graves pathologies psychologiques comme la schizophrénie.

3. On en trouve une liste déjà longue mais qui pourrait l'être davantage sur le site <www.axl.cefan.ulaval.ca/monde/polassimilation.htm> de l'Université Laval à Québec.

linguistiques n'est pas fortuite : le despotisme linguistique est une des formes-clés du despotisme politique y compris de façon masquée sous des régimes apparemment libéraux ou démocratiques (voir l'enfermement sociopolitique ci-dessus). Mais au-delà de ces périodes d'affirmations nationalistes intenses, la dynamique globale tend vers l'idée d'organiser les « cohésions nationales » autour de monolinguismes nationaux (ou, parfois, à d'autres échelles selon l'organisation des États, par exemple les cantons en Suisse ou les communautés/territoires en Belgique). La comparaison des évolutions politiques récentes des États européens montre ainsi un fort repli sur une langue nationale « face à » une perception négative des immigrations (Gout, à paraître) et d'un phénomène dit de « mondialisation ». Même dans des États historiquement plus ouverts à une pluralité linguistique interne, on a vu des tentations, parfois réussies, parfois repoussées, de centration sur une seule langue identitaire, comme pour l'anglais dans certains États des États-Unis.

La France, une fois de plus, constitue un exemple archétypal (mais pas unique), ici d'enfermement linguistique ethno-national qui rejoint les deux autres facettes de l'enfermement présentées ci-dessus, et qui y ajoute une dimension historique. Lors de la création de l'État-nation « France » par la Révolution de 1789, le projet a été clairement de faire coïncider l'État et la nation : il fallait pour atteindre cet objectif créer une nation française qui n'existait pas auparavant, c'est-à-dire créer une communauté nationale de type ethnique, unifiée autour d'une identité, d'une langue et d'une culture communes (Certeau et coll., 1975 ; Weber, 1982 ; Wionet, 2011). La langue a joué un rôle central en étant promue totem de l'unité nationale, révérée quasi religieusement, occupant ainsi la fonction symbolique qu'occupait la personne du monarque de droit divin avant la Révolution. C'est bien sûr la langue de la cour et de la grande bourgeoisie qui a été choisie, avec l'argument issu de l'enfermement logico-mathématique et pour permettre d'accentuer fortement sa fonction de clôture sociopolitique. De nombreux travaux ont montré les aspects « religion d'État » (Cerquiglini, 2003 ; Encrevé 2005), « fétiche » (Boltanski & Bourdieu, 1975) de la politique linguistique monolingue mononormative au profit du français en France. Après les célèbres discours de Barrère et de l'abbé Grégoire « sur la nécessité d'anéantir les patois », ou sur les opposants contre-révolutionnaires et la superstition qui « parlent alsacien ou bas-breton », les décrets de 1793 concrétisent cette politique d'enfermement ethno-nationaliste sur une seule langue. Plusieurs textes légaux imposent ainsi le français et punissent l'usage d'autres langues à l'école, dans l'administration, dans les textes officiels, même dans l'enregistrement des contrats sous seing privé. Cette orientation a été plusieurs fois confirmée par la législation française depuis 1793 jusqu'à nos jours, avec notamment la modification de la Constitution en 1992 et la loi Toubon en 1994. Les débats qui entourent avec outrance toute tentative de reconnaissance, voire de protection, d'autres langues en France (par exemple autour de la *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, ou de la place des langues dites « d'origine ») mettent à chaque fois crûment en lumière les finalités ethno-nationalistes de l'uniformisation linguistique française.

L'émergence d'expressions nouvelles dans les espaces entre les langues

Pourtant, si ce triple enfermement fonctionnait vraiment totalement, si personne n'y échappait, si personne n'y résistait, si personne ne le dépassait, il n'y aurait ni style individuel (d'auteur, d'interprète, de conférencier, de chacun…), ni caractéristiques collectives (générationnelles, sociales, locales, nationales, culturelles…), ni renouvellement des langues (la plupart des langues actuelles sont issues de mélanges entre langues précédentes), ni pratiques plurilingues et interculturelles.

L'entre est à la fois avant *et* après *le cloisonnement des langues*

La perspective traditionnelle structurée par les trois enfermements exposés ci-dessus, en général cumulés, a répandu l'idée qu'il existe des langues qui, non seulement préexistent aux pratiques (lesquelles n'en seraient que des mises en œuvre secondaires), mais surtout constitueraient des entités définies en elles-mêmes et pour elles-mêmes par leur organisation interne clairement distincte pour chaque langue (organisation descriptible en termes logico-mathématiques dits « grammaticaux » ou « linguistiques »). L'observation des pratiques sociolinguistiques, sans catégorisation à priori en langues closes de ce type, révèle au contraire un continuum de pratiques et de formes sans frontières, regroupées ici ou là par des polarisations propres à des communautés sociales en partie spécifiques, ouvertes et mêlées les unes aux autres dans une composition toujours variable et renouvelée en fonction des besoins communicationnels et identitaires des individus et des communautés, où le plurilinguisme est très fréquent. Dans les sociétés occidentales où la pression logico-mathématique, sociopolitique et ethno-nationale a été forte, les locuteurs ont été amenés, par domination ou hégémonie (c'est-à-dire de force ou de gré) à réduire l'hétérogénéité de leurs ressources et de leurs pratiques sociolinguistiques pour tendre vers des usages beaucoup plus homogènes et plus contrôlés, sans toutefois empêcher une nécessaire dose de pluralité. À l'échelle du monde, ces situations de langues normées et réifiées sont finalement plutôt rares. La plupart des pratiques sociolinguistiques au monde fonctionne sans et/ou hors normes prescrites et à partir de répertoires plurilingues. Sur les plusieurs milliers de « langues » et variétés identifiées sur Terre (soit selon des polarisations spontanées, soit par des constructions normatives artefactuelles, mentionnées ci-dessus), quelques dizaines seulement font l'objet de ces enfermements à des degrés divers (mais il s'agit des plus répandues). Et à l'échelle de l'ensemble des pratiques sociolinguistiques, les usages hypernormés, contrôlés, purifiés sont rarissimes : on a pu estimer que moins de 3 % des anglophones du monde utilisent un anglais standardisé (Hughes & Trudgill, 1992) et la proportion est probablement valable aussi pour la 2e langue la plus diffusée et comparable de ce point de vue, le français. L'idée selon laquelle les pratiques sociolinguistiques des humains relèvent d'un processus permanent de type créolisation a été défendue très tôt dans l'histoire des études linguistiques (Schuchardt, 2011 [1885-1925] ; Meillet, 1926) et a toujours été poursuivie jusqu'aux travaux actuels (Blanchet & Robillard, 2003 ; Blanchet, 2012 ; Robillard, 2008). Mufwene (2005, 2008) montre par exemple que le processus

d'émergence des créoles est le même, au fond, que celui des langues romanes à partir du latin, tant sur le plan de l'acquisition par les individus que sur celui des dynamiques collectives de contacts de langues, avec une différence de temporalité due à des conditions sociales différentes (sociétés coloniales esclavagistes de plantation pour les langues dites créoles, sociétés coloniales impériales et post-impériales pour les langues dites romanes).

C'est à partir de ce continuum que sont découpées des « langues » (ou autres dénominations de variétés linguistiques individuées) qui sont avant tout des catégorisations sociopolitiques à finalité principalement communautaires, souvent (mais pas toujours[4]) issues de polarisations (convergences) spontanées et partielles propres à des communautés sociales, « nations », « ethnies », groupes sociaux divers (Marcellesi, 1986). Et, suite à cette première catégorisation, des constructions logico-mathématiques homogénéisantes, marginales par rapport aux usages effectifs, sont parfois *inventées* (Calvet, 2004) par des grammairiens et autres linguistes, y compris pour servir des enfermements ethno-nationalistes et sociopolitiques — mais pas toujours.

C'est après ces élaborations artefactuelles qu'on a l'impression que les langues préexistent aux espaces interlinguistiques qui les « séparent ». En fait, « l'entre-les-langues » est plutôt le tissu ordinaire et originel du monde sociolinguistique qui, de ce fait, est là *avant* que des parties de ce continuum soit isolées sous la forme de langues, et qui perdure *après* ce découpage. Il n'est perçu comme un « entre-les-langues » que parce que des idéologies linguistiques dominantes/hégémoniques posent les langues clôturées comme priorité à la fois cognitive, politique et historique.

Un regard interculturel sur les passages linguistiques

Si l'on considère avec Jullien (2012) ou Demorgon (1996 et 2005) que l'*entre* n'est ni un espace vide ni un espace intermédiaire, c'est-à-dire qu'il n'est pas prédéfini « par défaut » à partir des catégories polarisées du monde humain et social, on peut alors l'envisager comme un espace de passage et d'inventivité marqué par sa propre dynamique. Il permet, à l'inverse, de questionner les polarisations par un renversement copernicien, depuis cette démarche de l'*écart* dont parle Jullien. L'*interculturation*, pour reprendre le terme de Demorgon (2005)[5], n'est pas qu'un processus de juxtaposition ou même au mieux d'articulation de traits culturels empruntés aux deux cultures (ou plus) *entre lesquelles* il se produirait. C'est aussi et surtout un processus créatif où s'invente une culture tierce qui n'est pas réductible à la somme de traits des deux cultures envisagées comme « pôles » de référence. Et, en même temps, c'est un processus de remise en question de ces deux cultures du point de vue de l'entre, qui peut conduire d'ailleurs à leur modification.

4. Il peut s'agir de projets politiques beaucoup moins spontanés et beaucoup plus volontaires, plus artificiels, voire imposés à des populations, comme l'ont été l'élaboration et la diffusion du français standard.

5. Coste et moi-même avons proposé le terme *alterculturation* dans le même fil d'idées (Blanchet & Coste, 2010).

Il en va de même pour les dynamiques interlinguistiques qui sont une des modalités des dynamiques interculturelles. Les pratiques sociolinguistiques qui se développent entre les langues (exemples dans le point suivant) ne sont pas que des alternances et des mélanges de langues individuées en « pôles ». Ces pratiques sont aussi constituées d'innovations spécifiques, sur le plan des formes linguistiques ainsi que sur celui des usages existentiels de communication et d'identification (Blanchet & Martinez, 2010 ; Blanchet et coll., 2010). Elles permettent également d'observer comme non évidents les usages et les formes des « langues » polarisées, individuées, et notamment de celles, dominantes, qui font l'objet des enfermements analysés plus haut et que des pressions idéologiques cherchent à imposer comme « allant de soi ». De façon complémentaire, ces pratiques « entre-les-langues » permettent enfin d'observer les « dépolarisations » possibles ou en cours, dans un monde où des pôles dominants cherchent à annexer des pôles résistants, où des communautés linguistiquement dominantes cherchent à assimiler des communautés linguistiquement différentes[6].

Il est du reste assez fréquent chez les humains de ne pas « polariser » les pratiques linguistiques en « langues » ou « variétés » individuées, identifiées et dénommées de façon distinctive. Tout comme de nombreux groupes humains se désignent comme étant simplement des « humains » sous le mot usité dans leur groupe en ce sens, des groupes tout aussi nombreux nomment leur parler du même nom que leur groupe ou sous un nom du type « à notre façon ». Ces pratiques linguistiques non polarisées sont invisibilisées par le critère dominant de polarisation en langues individuées et clôturées, qui conduit éventuellement à les englober comme « variétés » en agrandissant les territoires et en déplaçant les frontières linguistiques.

Éléments de l'inventivité de l'entre-les-langues

La forme la plus visible de l'inventivité de l'entre-les-langues est celle des pratiques plurilingues, individuelles et/ou collectives. L'enfermement des langues a rendu largement dominante une vision du bi-plurilinguisme comme « bi-pluri-monolinguisme », c'est-à-dire comme juxtaposition étanche de pratiques linguistiques de monolingues au sein d'une même personne ou d'une même communauté. Au point que beaucoup de gens ne considèrent « bilingue » ou « plurilingue » que quelqu'un qui le serait « parfaitement », c'est-à-dire sans aucune pratique entre-les-langues (de mélange, d'alternance, d'invention), comme si il ou elle était monolingue dans chacune de ces langues cloisonnées. Après la phase de défiance envers le bilinguisme (voir plus haut), on en est passé à son acceptation à la condition qu'il maintienne les frontières et la suprématie du monolinguisme comme modèle. De très nombreux travaux (Dabène, 1994, ou Zarate et coll., 2008 pour des synthèses) ont profon-

6. On rend compte plus fréquemment de ce phénomène, en termes sociolinguistiques par une autre métaphore : celle de la *satellisation* de langues minorées dans le *champ gravitationnel* de langues dominantes, au point d'assimiler ces langues à des variétés à peine individuées de langues dominantes, comme par exemple le corse par rapport à l'italien, le picard par rapport au français, l'algérien par rapport à l'arabe, etc. (Marcellesi, 2003 ; Calvet, 1999).

dément remis en question cette vision du plurilinguisme depuis quelques décennies, qu'il s'agisse des plurilinguismes collectifs (voir les travaux fondateurs de Gumperz, 1989), ou individuels (Hymes, 1984 ; Lüdi & Py, 2002 [1986] ; Coste et coll., 1997). Il est devenu clair que ce que l'on appelle *plurilinguisme* n'est pas, sauf exceptions ponctuelles, pratiques séparées de langues étanches mais, à l'inverse, de l'*interlinguisme*[7] (de l'entre-les-langues), c'est-à-dire pratiques à la fois intermédiaires (mélanges tel le banal « accent », alternances) et innovantes (invention de formes nouvelles et d'usages nouveaux qui ne sont pas que des transferts d'une langue sur l'autre, tels les français de Marseille, du Québec ou… de partout) (voir à nouveau Blanchet & Martinez, 2010 ; Blanchet et coll., 2010 pour des synthèses francophones, Prudent, 1993 pour le concept approchant d'*interlecte* en contextes créolophones). C'est l'entre-les-langues qui redevient alors le centre, et les langues des périphéries.

Cette inventivité individuelle et collective des plurilingues n'est, au fond, qu'une des formes que prend ce que l'on peut appeler le *style*. Le lien entre les deux est manifeste chez des écrivains francophones qui font de leur situation plurilingue et interculturelle une ressource stylistique qui subvertit la langue française normative (Gontard, 1981). Dans les pratiques sociolinguistiques « ordinaires » (Labov, 1976 ; Gadet & Tyne, 2004) comme chez celles des écrivains et autres professionnels du discours (Molinié & Cahné, 1994), de façon collective et/ou individuelle, le style est une liberté inventive à partir de la pluralité constitutive des pratiques linguistiques, à la fois comme exploitation originale d'une pluralité préexistante et comme apports créatifs qui ajoutent à cette pluralité. Le style est par définition toujours pluriel. Dans le cadre de l'idéologie dominante du triple enfermement linguistique, les styles sont des *écarts* par rapport aux normes homogénéisantes. L'enfermement linguistique vise en effet à empêcher les styles, car il vise à réduire au maximum, voire à interdire totalement, toute variation, toute originalité, toute liberté, toute créativité. En fait, l'enfermement sociopolitique, dans son caractère discriminatoire, permet certains styles à certaines personnes (par exemple les écrivains de la culture nationale légitimée) et le rejette chez d'autres (par exemple les adolescents des quartiers populaires). On peut à l'inverse poser les styles, dans une théorie de l'entre-les-langues, comme des usages ordinaires puisqu'hétérogènes, comme des usages libertaires puisqu'émancipatoires, qui renvoient une fois de plus les enfermements des langues homogénéisées aux marges de ces usages.

Enfin, ces trois grands types d'éléments étant liés, cette inventivité de l'entre-les-langues est la dynamique même de l'émergence des ressources linguistiques et de leur renouvellement permanent. Toutes les pratiques linguistiques actuellement existantes, toutes les langues polarisées, même celles triplement enfermées, ne sont que le résultat provisoire de l'inventivité de l'entre-les-langues. C'est parce que des individus et surtout des groupes ont mêlé leurs ressources linguistiques, ont inventé de nouveaux usages et de nouvelles formes, que ces pratiques ont été transformées

7. García (2012) parle de *translanguaging*, littéralement « translanguer », c'est-à-dire « pratiquer à travers les langues ».

à travers le temps comme à travers les espaces géographiques, sociaux et discursifs. On a vu à partir du Ve siècle de l'ère chrétienne des variétés romanes émerger sur du latin et d'autres variétés, à partir du XIe siècle de l'anglais émerger sur du vieux saxon mêlé à du normand et à d'autres stimuli encore, à partir du XIIe siècle des créoles à base dite « française » émerger sur des langues d'oïl et des langues africaines, à partir du XXe siècle du « chiac » émerger à Moncton (Acadie) sur du français et de l'anglais locaux non sans imprégnation de langues amérindiennes, et, en y ajoutant des langues africaines, au XXIe siècle du « camfranglais » émerger au Cameroun (Feussi, 2008)… Et il ne s'agit pas que de mélanges de formes préalables issues de « langues » individuées : il s'agit aussi d'inventer les moyens de dire une façon d'être au monde ici et maintenant, de dire un environnement changeant, de dire et de caractériser des relations humaines et sociales nouvelles, etc. En fait, nous sommes pris dans un processus permanent d'une sorte de créolisation générale que le triple enfermement tente de masquer en nous proposant l'artefact d'une image arrêtée, ajoutant ainsi un autre enfermement, historique, celui du conservatisme, tout aussi arbitraire dans l'absolu que les trois enfermements déjà examinés. Car en effet, il s'agit une fois de plus de poser une frontière, dans le temps ce coup-ci. Mais où borner l'histoire d'une langue polarisée ? À quel moment historique, puisqu'il y a là aussi continuum à des degrés divers ? C'est là qu'on voit la frontiérisation diachronique rejoindre les autres enfermements, en s'appuyant la plupart du temps sur des enjeux sociopolitiques et ethno-nationalistes : certains font émerger la langue française dès les Serments de Strasbourg (IXe siècle) quand d'autres proposent le XVIe, voire le XVIIe siècles, soit 700 à 800 ans plus tard…

Un imaginaire contre ou pour l'entre-les-langues

Le triple enfermement synchronique et diachronique des langues a conduit, en Europe occidentale et dans ses origines méditerranéennes, ainsi que dans ses conséquences coloniales, à une croyance en une vision cloisonnée et unifiante des « langues ». Dans cette croyance s'est développé un imaginaire organisé autour d'un totem et de tabous. En continuité d'une quête idéologique plus large que l'on retrouve dans diverses religions *mono*théistes et diverses instrumentalisations scientistes (théories du Big Bang, de l'ancêtre Lucy ou des Indo-Européens par exemple), on a fait de l'unité pensée comme une *unicité* un fétiche, un totem, une divinité, avec tous les dogmes et les intolérances qui en découlent : obligation de la révérer, recherche permanente du commun pensé comme en termes de « comme un » (voir la notion de « langue commune ») et de l'universel centré sur « l'*un*iversel » et non sur un *di*versel, mépris de la pluralité voire condamnation comme faute capitale… L'idéologie linguistique (et plus largement nationale) française en constitue un exemple archétypal.

À l'inverse, une entrée par l'entre-les-langues (et plus généralement par l'entre-deux) permet le développement copernicien d'un imaginaire émancipatoire qui critique et relativise les polarisations, les mises aux normes unifiantes, les frontières,

les exclusions, les minorations et les empêchements d'inventer. Mais cela signifie aussi remettre radicalement l'organisation de ce monde en question pour imaginer un autre monde, non seulement dans ses aspects sociolinguistiques, mais aussi plus transversalement par son entrée sociolinguistique qui ouvre sur la totalité des phénomènes humains et sociaux.

Bibliographie

Althusser Louis, 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche », *La Pensée*, nº 151, p. 3-38.

Auroux Sylvain (dir.), 1990-1992, *Histoire des idées linguistiques*, Bruxelles, Mardaga, 2 t.

Baudelot Christian & Establet Roger, 2009, *L'élitisme républicain*, Paris, Seuil.

Bautier Élisabeth, 2005, « Les élèves de milieux populaires et leurs pratiques langagières face aux évidences et exigences de l'école », dans M.-M. Bertucci et V. Houdart-Merot (éds), *Situations de banlieues*, Paris, L'Harmattan-INRP.

Biberfeld Laurence & Chambat Grégory, 2013, *Apprendre à désobéir. Petite histoire de l'école qui résiste*, Paris, Libertalia, coll. « N'Autre École ».

Blanchet Philippe, 2002, « La politisation des langues régionales », *Hérodote*, nº 195 (Langues et territoires), p. 85-101. Disponible sur <www.cairn.info/revue-herodote-2002-2-page-85.htm>.

Blanchet Philippe, 2004, « L'identification sociolinguistique des langues et des variétés linguistiques : pour une analyse complexe du processus de catégorisation fonctionnelle », dans les actes du colloque *Identification des langues et des variétés dialectales par les humains et par les machines*, Paris, École nationale supérieure des télécommunications/ CNRS, p. 31-36. Disponible sur <www.limsi.fr/MIDL/actes/session I/Blanchet_MIDL2004.pdf>.

Blanchet Philippe, 2012, *Linguistique de terrain, méthode et théorie. Une approche ethnosociolinguistique de la complexité* [2000], Rennes, Presses universitaires de Rennes (réédition corrigée et complétée).

Blanchet Philippe, 2013a, « Standardisation linguistique, glottophobie et prise de pouvoir », dans M. Rispail (dir.), *Langues et pouvoirs*, *Cahiers de Linguistique*, vol. 39, nº 1, p. 93-108.

Blanchet Philippe, 2013b, « Repères terminologiques et conceptuels pour identifier les discriminations linguistiques », dans T. Bulot (dir.), *Normes et discriminations. Frontières, espaces et langues*, *Cahiers internationaux de sociolinguistique*, nº 4, Paris, L'Harmattan, p. 27-36.

Blanchet Philippe, 2014, « La "maîtrise de la langue" confrontée aux pratiques sociolinguistiques. Regard sociodidactique sur la face glottophobe d'une notion glottomaniaque », *Diversité*, nº 176 (Langues des élèves langue(s) de l'école), p. 39-47.

Blanchet Philippe, Calvet Louis-Jean & Robillard Didier de, 2007, *Un siècle après le « Cours » de Saussure. La linguistique en question*, Paris, L'Harmattan.

Blanchet Philippe & Coste Daniel (dir.), 2010, *Regards critiques sur la notion d'« interculturalité ». Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan.

Blanchet Philippe, Kebbas Malika & Kara-Abbes Attika Yasmine (éds), 2010, *Influences et les enjeux des contextes plurilingues sur les textes et les discours*, Limoges, Lambert-Lucas.

Blanchet Philippe & Martinez Pierre (dir.), 2010, *Pratiques innovantes du plurilinguisme, émergence et prise en compte en situations francophones*, Paris, éditions des Archives contemporaines & AUF.

Blanchet Philippe & Robillard Didier de (dir.), 2003, *Langues, contacts, complexité. Perspectives théoriques en sociolinguistique*, *Cahiers de Sociolinguistique*, nº 8, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Boltanski Luc & Bourdieu Pierre, 1975, « Le fétichisme de la langue », *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 4, p. 2-32.

Bourdieu Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

Bourdieu Pierre, 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre & Passeron Jean-Claude, 1970, *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit.

Calvet Louis-Jean, 1999, *Pour une écologie des langues du monde*, Paris, Plon.

Calvet Louis-Jean, 2001, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie* [1974], Paris, Payot.

Calvet Louis-Jean, 2004, *Essais de linguistique. La langue est-elle une invention des linguistes ?*, Paris, Plon.

Cerquiglini Bernard, 2003, « Le français, religion d'État ? », *Le Monde* (26 novembre 2003).

Certeau Michel, Julia Dominique & Revel Jacques, 1975, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard.

Colonna Romain, 2013, *Les paradoxes de la domination linguistique. La diglossie en question*, Paris, L'Harmattan.

Coste Daniel, Moore Danièle & Zarate Geneviève, 1997, *Compétence plurilingue et pluriculturelle. Vers un Cadre européen commun de référence pour l'apprentissage et l'enseignement des langues : études préparatoires*, Strasbourg, Conseil de l'Europe. Disponible sur <www.coe.int/t/dg4/linguistic/Publications_FR.asp#P465_26519>.

Dabène Louise, 1994, *Repères sociolinguistiques pour l'enseignement des langues*, Paris, Hachette.

Debono Marc, 2013, *Langue et droit. Approche sociolinguistique, historique et épistémologique*, Fernelmont, Éditions modulaires européennes.

Demorgon Jacques, 1996, *Complexité des cultures et de l'interculturel*, Paris, Anthropos.

Demorgon Jacques, 2005, *Critique de l'interculturel*, Paris, Anthropos.

Encrevé Pierre, 2005, *Les droits linguistiques de l'homme et du citoyen*, conférence donnée à l'EHESS. Disponible sur <http://www.langues-de-france.org/encreve.html>.

Feussi Valentin, 2008, *Parles-tu français ? Ça dépend… Penser, agir, construire son français en contexte plurilingue : le cas de Douala au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.

Foucault Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

Foucault Michel, 1970, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

Gadet Françoise & Tyne Henry (dir.), 2004, « Le style comme perspective sur la dynamique des langues », *Langage & Société*, nº 109, p. 1-8.

García Ofelia, 2012, « Theorizing Translanguaging for Educators », dans C. Celic et K. Seltzer, *Translanguaging: A CUNY-NYSIEB Guide for Educators*, p. 1-6.

Gontard Marc, 1981, *Violence du texte : littérature de langue française*, Paris-Rabat, L'Harmattan/SMER.

Goody Jack, 1979, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit.

Guespin Louis, 1985, « Introduction. Matériaux pour une glottopolitique », *Cahiers de linguistique sociale*, nº 7, p. 14-32.

Gout Michel, à paraître, *Le rapport entre langue et intégration à travers l'analyse comparative des dispositifs organisationnels des cours linguistiques d'intégration aux jeunes migrants hors obligation scolaire. Étude comparative des dispositifs en Allemagne, Belgique, France et Royaume-Uni*, thèse de doctorat sous la direction de S. Clerc, Université d'Aix-Marseille.

Gumperz John, 1989, *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris, Éditions de Minuit.

Hughes Arthur & Trudgill Peter, 1992, *English Accents and Dialects*, Londres, Arnold.

Hymes Dell, 1984, *Vers une compétence de communication*, Paris, Didier.

Jullien François, 2012, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée.

Klemperer Viktor, 1996 [1947 pour l'édition originale en allemand], *La langue du IIIe Reich*, Paris, Albin Michel.

Labov William, 1976, *Sociolinguistique*, Paris, Éditions de Minuit.

Lahire Bernard, 1993, *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'« échec scolaire » à l'école primaire*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

Lahire Bernard, 2008, *La raison scolaire. École et pratiques d'écriture, entre savoir et pouvoir*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Paideia ».

Lüdi Georges & Py Bernard, 2002, *Être bilingue* [1986], édition révisée, Berne, Peter Lang.

Marcellesi Jean-Baptiste, 1986, « Actualité du processus de naissance de langues en domaine roman », *Cahiers de linguistique sociale*, nº 9, p. 21-29.

Marcellesi Jean-Baptiste avec la collaboration de Bulot Thierry & Blanchet Philippe, 2003, *Sociolinguistique (épistémologie, langues régionales, polynomie). Textes choisis de Jean-Baptiste Marcellesi précédés d'un entretien*, Paris, L'Harmattan.

Meillet Antoine, 1926, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, Honoré Champion.

Molinié Georges & Cahné Pierre (dir.), 1994, *Qu'est-ce que le style ?*, Paris, PUF.
Morilhat Claude, 2008, *Empire du langage ou impérialisme langagier ?*, Paris, Page Deux.
Morin Edgar, 1997-2004, *La méthode*, Paris, Seuil, 6 t.
Mufwene Solikoko, 2005, *Créoles, écologie sociale, évolution linguistique*, Paris, L'Harmattan.
Mufwene Solokoko, 2008, *Language Evolution: Contact, Competition and Change*, New York-Londres, Continuum International Publishing Group.
Prudent Lambert Félix, 1993, *Pratiques langagières martiniquaises : genèse et fonctionnement d'un système créole*, thèse de doctorat en sciences du langage, sous la direction de J.-B. Marcellesi, Université de Rouen Haute-Normandie.
Rispail Marielle (dir.), 2013, *Langues et pouvoirs*, *Cahiers de linguistique*, vol. 39, n° 1.
Robillard Didier de, 2008, *Perspectives alterlinguistiques*, Paris, L'Harmattan, 2 t.
Schuchardt Hugo, 2011, *Textes théoriques et de réflexion, 1885-1925*, édition bilingue établie par R. Nicolaï et A. Tabouret-Keller avec la collaboration de P. Caussat et de E. Carpitelli, Limoges, Lambert Lucas.
Tabouret-Keller Andrée, 2011, *Le bilinguisme en procès (1840-1940)*, Limoges, Lambert-Lucas.
Vigier Philippe, 1979, « Diffusion d'une langue nationale et résistance des patois en France au XIX^e^ siècle », *Romantisme*, vol. 9, n° 25, p. 191-208.
Weber Eugen, 1982, *La fin des terroirs*, Paris, Fayard.
Wionet Chantal, 2011, « La langue commune : questions critiques », dans S. Branca-Rosoff, J.-M. Fournier, Y. Grinshpun et A. Regent-Susini (éds), *Langue commune et changements de normes*, Paris, Honoré Champion, p. 135-145.
Zarate Geneviève, Lévy Danièle & Kramsch Claire, 2008, *Précis du plurilinguisme et du pluriculturalisme / Handbook of Multilingualism and Multiculturalism*, Paris, éditions des Archives contemporaines.

Sandra Tomc
CELEC, Université Jean Monnet

Sophie Bailly
ATILF équipe CRAPEL Didactique des langues et sociolinguistique, Université de Lorraine

Être mère, entre tradition et modernité : transmission et transgression des identités de genre dans des interactions familiales

Résumé
Cet article examine comment, par leur discours, les femmes se construisent comme mère, dans leurs interactions avec leurs enfants adolescent-e-s, occasionnellement avec leurs maris, contribuant ainsi à la reproduction sociale des stéréotypes de masculinité et de féminité ou, au contraire, de quelle façon elles rompent avec la tradition et proposent des modèles alternatifs. Acceptent-elles ou non leur héritage symbolique en matière de genre ? En voulant la reproduire, comment réinvestissent-elles la dimension genrée dans un contexte d'interactions verbales avec leurs adolescent-e-s, les renvoyant ou pas à leurs « origines » culturelles ? Les mères dépassent-elles le modèle de binarité des sexes traditionnel pour parvenir à un modèle agentif? À travers le continuum de normativité et d'agentivité, l'entre-deux prend tout son sens : en quoi l'imaginaire linguistique constitue-t-il un espace à construire, un « à travers » ?

Mots-clés
Stéréotypes, genre, imaginaire linguistique, entre-deux, agentivité, interactions verbales.

Abstract
This research paper examines the way women discursively construct themselves as mothers, in their interactions with their teenage children, and occasionally with their husbands, and the way they thus contribute to the social reproduction of manhood and womanhood stereotypes or on the contrary break with the tradition to propose alternative models. Do they or don't they accept their symbolic heritage as regards sex and gender? While intending to reproduce this heritage, how do they reinvest the gendered dimension in the context of verbal interaction with their teen-agers, sending them back or not to their cultural "origins"? Do the mothers go beyond the traditional binary model of sex and gender to reach an agentive model?

Through the continuum that goes from normativity to agentivity, the idea of an in-between stage makes sense: in what way does the linguistic imaginary constitute an area to be forged, a crossing space?

Keywords
Stereotypes, genre, linguistic imagination, in-between, agentivity, verbal interactions.

La construction sociolangagière des identités de genre : contexte

Sur les traces d'Anne-Marie Houdebine (2003), auteure de la théorie de l'imaginaire linguistique, notre travail d'analystes de la langue consiste à débusquer les signes linguistiques et langagiers d'une construction des identités de genre à l'œuvre dans les discours les plus banals et quotidiens. Nos recherches de thèse sous sa direction (Bailly, 1989 ; Tomc, 2006), dans le domaine *Genre et Langage*, nous ont permis d'explorer diverses façons dont les discours, qu'ils soient familiers ou médiatiques, construisent des distinctions entre les hommes et les femmes, les rôles qu'ils et elles doivent assumer, ou la façon dont ils et elles doivent parler, se parler ou se taire dans divers contextes.

Les mères continuent à assurer la transmission des valeurs. Toutefois, si elles sont les garantes de la reproduction sociale des stéréotypes de féminité et de masculinité avec leurs enfants, tentent-elles d'imposer des codes normatifs traditionnels et/ou se manifestent-elles aussi sur le paradigme de l'agentivité ?

Nous abordons dans un premier temps les apports de la pensée houdebinienne à l'étude de notre objet privilégié, les discours genrés du quotidien. Nous revenons en particulier sur les convergences sur le rapport Genre et Langage avant d'aborder le débat métalinguistique qui oppose les termes genre et sexe. Nous développons le concept d'imaginaire — qu'il soit linguistique, culturel ou social — et les normes objectives et subjectives avant de présenter le stéréotype dans une perspective interactionnelle, à la croisée des normes prescriptives et communicationnelles, afin de mettre en évidence la dimension linguistique et langagière des identités genrées.

Nous examinons ensuite la façon dont, par leur discours, des femmes se construisent comme mère, dans leurs interactions avec leurs enfants adolescent-e-s, occasionnellement avec leurs maris, et comment elles contribuent à la reproduction sociale des stéréotypes de masculinité et de féminité ou, au contraire, rompent avec la tradition et proposent des modèles alternatifs. Acceptent-elles ou non leur héritage symbolique en matière de genre ? En voulant la reproduire, comment réinvestissent-elles la dimension genrée dans un contexte d'interactions verbales avec leurs adolescent-e-s, les renvoyant ou pas à leurs « origines » culturelles ? Les mères dépassent-elles le modèle de binarité des sexes traditionnel pour parvenir à un modèle agentif ? À travers le continuum de normativité et d'agentivité, l'entre-deux prend tout son sens : en quoi l'imaginaire linguistique constitue-t-il un espace à construire, un « à travers » ?

Selon Michel Dorais,

> Nous vivons dans un régime d'apartheid sexuel : les femmes sont comme ceci, les hommes, comme cela ; […] on se doit d'être masculin ou d'être féminin, toujours en conformité avec notre sexe biologique. Dans cette optique, chaque catégorie sexuelle est censée connaître un développement particulier sur les plans psychique, relationnel et culturel. […] Les identités de sexe, de genre et d'érotisme [orientation sexuelle] apparaissent encore aujourd'hui à ce point « naturelles », évidentes et indiscutables que la plupart d'entre nous se font un devoir de correspondre aux identités qui leur ont été assignées. (1999, p. 8)

La visibilité de l'identité féminine et masculine semble donc construite socialement. Les paradigmes s'actualisant autour de cette distribution arbitraire nous amènent à réfléchir en termes de pluralité et de diversité. Le dualisme construit par les discours familiaux propose-t-il des alternatives à un système binaire ? L'imaginaire linguistique des familles qui composent l'échantillon humain de l'étude que nous présentons s'oriente-t-il vers des positionnements stratégiques familiaux mettant en cause la norme et amenant une vision déconstructiviste de la performance genrée (Butler, 1990) ?

Le rapport Genre et Langage

La réflexion qui nous anime ici a pris naissance dans une question de recherche commune : comment l'identité genrée agit-elle sur les interactions langagières dans la conversation familière ? L'identité se construisant dans la conception imaginaire de l'autre et de soi par le discours, nous partons des postulats suivants : hommes et femmes (garçons et filles) développent des cultures sociolangagières spécifiques ; on s'adresse différemment aux hommes et aux femmes (aux garçons et aux filles) ; les comportements verbaux, les discours médiatiques, scolaires, parentaux, etc., indiquent les comportements à adopter pour être reconnu(e) en tant qu'homme ou femme.

La variable genre dans l'analyse de discours et de conversation

Avant de présenter l'application du modèle de l'imaginaire linguistique à la dimension langagière des identités genrées, nous commençons par resituer le lien qui unit les notions de sexe, de genre et d'identité dans un contexte qui est celui de l'émergence de l'idée de contestation de la conception naturaliste de la différence des sexes.

À la suite des travaux de Simone de Beauvoir (1949) et Michel Foucault (1969, 1976), Ann Oakley (1972) aux États-Unis commence à dénoncer les stéréotypes liés aux hommes et aux femmes et tente de faire apparaître la distinction entre sexe biologique (référence aux différences biologiques entre mâles et femelles) et social. Depuis la fin des années 1990, Monique Wittig (1992) et Judith Butler (1990) démontrent la dimension sociale et construite des catégories de genre pour interroger les systèmes de relations hiérarchisées des rapports entre les sexes.

Depuis plusieurs décennies, le genre a été invoqué comme signifiant et moteur des rapports sociaux de sexe par les études féministes (Delphy, 2001). Le sexe est traversé par le social (Vidal, 2006) qui opère une division du vivant dans une catégorisation binaire du masculin et du féminin. Ce principe de partition ordonne une répartition de leurs attributs, exclusifs, opposés et hiérarchisés. À ce titre, le genre désigne ce système de rapports de pouvoir qui établit les hommes dans une position dominante et désigne l'hétérosexualité comme référence.

> Se substituant à des catégories telles que le « sexe » ou la « différence sexuelle » dont elle conteste le déterminisme biologique et l'usage auto-explicatif, la notion de « genre » [attire] l'attention sur la construction sociale des catégories de sexe […]. (Varikas, 2006, p. 15)

Application du modèle de l'imaginaire linguistique (culturel ou social) et le rapport des normes objectives et subjectives : la dimension langagière des identités genrées

Les représentations du genre dans ses relations avec les pratiques conversationnelles sont appréhendées à partir de la culture subjective — ensemble d'attitudes, d'opinions, de croyances et aussi de pratiques —, saisie dans les discours individuels, et de la culture objective, saisie dans un ensemble de textes et de discours publics. La mise en perspective de ces deux ensembles culturels permet de faire l'hypothèse de rétroactions (flèches courbes) et de tensions (flèches droites) entre le collectif et l'individuel et entre le social et le linguistique, qui traversent le sujet et s'actualisent par des normes objectives ou objectivées, et des normes subjectives ou subjectivées (comme illustré par la fig. 1).

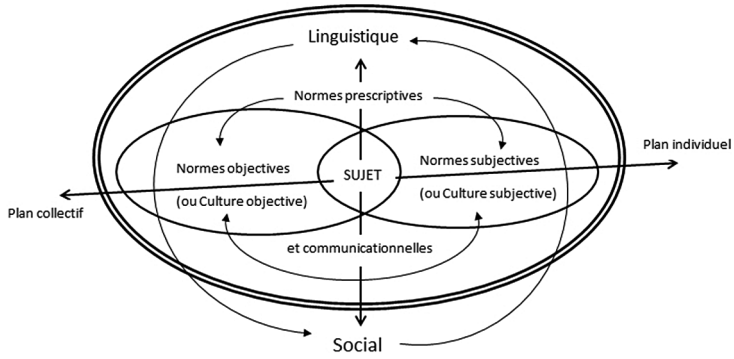

Figure 1. – Représentation dynamique de l'imaginaire linguistique inspirée du modèle d'Anne-Marie Houdebine (2003).

Les normes objectives (ou culture objective) impliquent des normes statistiques, dégagées à partir de l'analyse des usages, et des normes systémiques, qui relèvent de la régulation interne du système. Les normes subjectives (ou culture subjective)

se composent de normes fictives et de normes identitaires (Houdebine, 1997). Les normes prescriptives et communicationnelles rendent compte du fait que la langue est constituée d'un ensemble de règles plus ou moins figées et partagées, donnant lieu à des stéréotypes, et qu'elle est aussi un instrument adaptable aux besoins de communication dans un groupe donné.

La problématique de l'imaginaire linguistique nous permet de définir les pratiques langagières des mères. Nous nous basons sur la façon dont les enfants/adolescent-e-s sont exposés à des normes de genre qui sont censées indexer leur appartenance à une identité genrée, participant des représentations sociales et subjectives. L'identité de genre est le sentiment que l'on est masculin ou féminin.

> Il est de l'ordre psychologique (un sentiment d'appartenance), culturel et social (les attentes et le regard des autres), il précise et confirme qui nous sommes en tant qu'être sexué. (Dorais, 1999, p. 15)

Dès lors, nous comprenons toute l'importance et la complexité de l'imaginaire linguistique qui est à l'œuvre au sein des processus de construction identitaire pour l'individu et les groupes sociaux. Nous allons dégager le rôle joué par les stéréotypes dans les interactions mères/adolescent-e-s pour tenter d'en apprécier l'importance.

Le stéréotype genré comme imaginaire social ?

L'usage linguistique apparaît comme un marqueur identitaire déterminant. L'établissement de deux groupes distincts (hommes et femmes) entraîne un effet d'organisation sous forme d'opposition. Ainsi, leurs caractéristiques distinctes structurent une division dans la représentation de ces caractéristiques puis dans leur attribution.

Les deux pôles que sont « l'homme » et « la femme » en tant que représentant-e-s archétypaux/ales de ce que doivent être (normes prescriptives) un « homme » et une « femme » relèvent des stéréotypes. Le stéréotype est une nécessité identitaire.

> Considérés comme des schèmes collectifs du penser, réducteurs du réel, de ses particularités, datés et figés, dépositaires des tensions entre groupes sociaux ou bien considérés comme éléments qui participent d'une construction lente d'une réalité sociale et culturelle à laquelle on ne peut échapper, les stéréotypes doivent s'envisager du point de vue de leur nécessité dans l'acquisition des connaissances qui constituent le lien social et culturel entre les individus. (Bourdieu, 2007, p. 47)

Le stéréotype est une « construction de lecture » nécessitant une activité cognitive complexe. Aussi, comme le soulignent Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot,

> […] plutôt que de stéréotype, il faudrait donc parler de stéréotypage. C'est-à-dire de l'activité qui découpe ou repère, dans le foisonnement du réel ou du texte, un modèle collectif figé. (1997, p. 26)

> [Cette] […] représentation qui n'évolue plus, victime d'un processus de figement […], dont la pertinence pratique en discours est essentiellement due à son fonctionnement simplificateur univoque, et à une stabilité rassurante pour les membres du groupe ou de la communauté concernée. (Cuq, 2003, p. 215)

La « pensée préjudicative », qui est « l'élaboration mentale simplifiée et unifiée » pour tout le groupe (Mannoni, 1998, p. 24-25), constitue un système de préconnaissance qui, avec les stéréotypes, forme la base d'économie cognitive et de facilité de communication propre aux représentations. Le stéréotype produit des images réductrices, figées, souvent stigmatisantes et déclassantes. Il est un outil de classement et d'évaluation qui indique les conduites à suivre ou à proscrire, à partir d'idéaux ou d'interdits. Mais, à la croisée des normes prescriptives et communicationnelles, le stéréotype est aussi un outil cognitif utile à la communication en tant qu'il véhicule des significations culturellement partagées (Saville-Troike, 1989).

Si comme le montre Janet Holmes en étudiant le cas d'une femme qui joue discursivement son rôle de mère différemment selon la situation (Holmes, 1998), adopter un parler féminin stéréotypé est un choix qui dépend du contexte (du lieu, du moment, du statut et des intentions des personnes), le sexotype (Bailly, 2009) peut-il être appréhendé comme une image sociolangagière genrée ?

Mise en évidence de la dimension langagière des identités hommes/femmes/garçons/filles

L'implication du genre dans l'identité est fondamentale puisqu'elle inclut également la notion d'identité féminine ou masculine. Le rapport entre genre et identité se pose au niveau de leur définition (qu'est-ce qu'un homme, qu'est-ce qu'une femme ?), de leur successivité, de leur construction, de leur utilité.

Nous nous appuyons sur les concepts d'identité héritée et d'identité acquise pour mettre en évidence la dimension linguistique et langagière des identités hommes/femmes/garçons/filles. Si la langue permet aux individus de se définir et de définir leur rapport aux autres, elle est aussi l'outil par lequel se construit l'identité. Cette identité se bâtit en lien avec les « choix » linguistiques de l'individu et fait de lui « un sujet historique en devenir par les langues et le langage » (Molinié, 2002, p. 39). Les hommes et les femmes font partie de divers groupes sociaux, ils ont de multiples appartenances et tiennent des rôles multiples. De fait, l'identité est objectivement encadrée par le genre et par les stéréotypes de féminité et de masculinité associés et peut émerger dans l'usage du langage.

L'inscription sociale du sujet n'est pas seulement assurée par une appartenance sociale imposée (déterminisme), mais aussi par une histoire transgénérationnelle assumée qui suppose une possibilité d'évolution et de transgression. Ainsi la langue construit l'identité à un niveau micro (individuel), également à un niveau méso (interactions sociales), et aussi à un niveau macro (sociétal).

Nous ne considérons pas l'identité comme une donnée figée (Abdallah-Pretceille, 2006), mais plutôt comme une action, comme une construction permanente toujours en évolution et en recomposition, conduisant vers une identité plurielle. Cette construction se fait dans l'interaction puisque l'identité est co-construite dans la dialectique entre soi et l'autre.

Dans quelle mesure la construction identitaire maternelle se manifeste-t-elle dans le discours mère/adolescent-e-s ? Comment l'interaction genrée impacte-t-elle

le processus de construction identitaire de la mère ? Comment les femmes, dans leur rôle maternel (ou maternant ?), se situent-elles par rapport aux archétypes traditionnels ?

L'identité comme une trajectoire : identité héritée et identité acquise

Nous avons formalisé ces concepts par le biais d'un schéma. La construction identitaire suit un cheminement qui commence avec une réflexion sur les stéréotypes émergeant de l'identité héritée de l'individu, se poursuit avec une tentative d'application à sa propre vie, et qui aboutit à l'émergence d'une identité acquise, résultant d'un parcours. En nous appuyant sur les concepts d'identité héritée et d'identité acquise, nous voulons rendre compte de la nature dynamique et évolutive de l'identité sociale, que Anthony Giddens (2000) envisage comme une trajectoire (fig. 2).

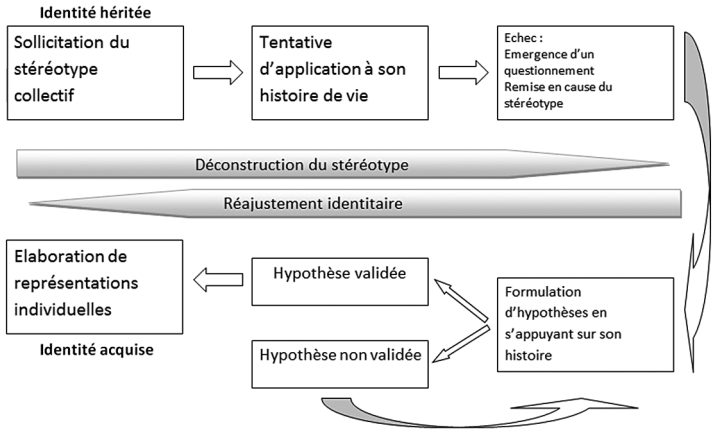

Figure 2. – La trajectoire de l'identité (Tomc et coll., 2012).

Ce processus peut être saisi à travers la mise en évidence de deux étapes successives : la reproduction ou la déconstruction du stéréotype et le réajustement identitaire qui s'en suit. Les choix des groupes de référence vont baliser la trajectoire sociale et personnelle : au cours de leur parcours scolaire, professionnel, familial par exemple, les individus sont amenés à se constituer une identité sociale et à adopter une attitude donnée par rapport aux normes linguistiques en concurrence, mais aussi par une histoire future transgénérationnelle (concept d'identité transmise, inscrite dans des pratiques et des institutions sociales dans lesquelles les individus — femmes et hommes — peuvent se repositionner, voir Druxes, 1996).

Des interactions parents/adolescent-e-s à la création d'un corpus

Les 29 conversations en famille sur lesquelles s'appuie notre étude sont spontanées et enregistrées au vu et au su des témoins. Afin de limiter l'intrusion dans leur sphère

familiale, nous leur avons fourni un dictaphone afin qu'ils enregistrent leurs interactions verbales quand ils le souhaitaient, sans leur imposer notre présence quotidienne. Dans le même souci de respect de leur intimité, nous ne leur avons pas prescrit de thème de discussion. Ce corpus, dont l'exploitation est à ce jour inédite, est issu d'une recherche doctorale (Tomc, 2006).

Conversation	Âge parent * Mère * Père	Niveau étude * Mère * Père	Profession des mères	Profession des pères	Âge et sexe de l'adolescent-e *(F pour Féminin ; M pour Masculin)*	Classe
1, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 12, 13	M. 39 P. 43	M. CAP P. Bac	Mère au foyer	Salarié assurance	9 / F 11 / F	CM1 6e
14, 15, 16, 24, 29	M. 52 P. 51	M. Niveau Bac P. Niveau Bac +3	Mère au foyer	Professeur de maths	13 / G	5e
2, 6, 9, 10, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28	M. 43 P. 47	M. Niveau Bac P. BTS	Mère au foyer	Agent de maîtrise Fnac	13 / G	4e

Tableau 1. – Récapitulatif des catégories socioprofessionnelles des témoins.

Premières analyses discursives longitudinales : convergences et particularismes dans les conversations

Dans cette partie, nous présentons des exemples d'énoncés qui rendent compte, d'une part, de comportements et attitudes normatifs par rapport aux stéréotypes de masculinité et de féminité traditionnels et, d'autre part, de comportements et attitudes transgressifs qui défient les catégorisations stéréotypées.

Contribution à la reproduction sociale des stéréotypes de masculinité et de féminité

Quelles ressources verbales les mères mobilisent-elles pour transmettre les stéréotypes de genre des pratiques conversationnelles ?

1. Les termes d'adresse

Les représentations du genre s'actualisent au niveau verbal, dans l'utilisation asymétrique du langage, notamment par le biais des termes d'adresses affectifs : *demoiselle*, *mademoiselle*, *ma chérie*, *ma petite chérie*, *ma petite fille* du côté des filles, alors qu'on relève les dénominations suivantes pour les garçons : *mon fils*, *bandit*.

2. L'usage du mot <merde> et ses dérivés

Les filles et les femmes sont socialement perçues comme plus souvent réceptrices que productrices de jurons et d'injures, même si la réalité dément fréquemment cette représentation (Ernotte & Rosier, 2004). Lorsque nous relevons un mot marqué tel

que *merde*, dans le discours des filles, les mères y réagissent par une demande de correction (1) alors même qu'elles emploient ce mot sous diverses formes en interaction avec les fils (2).

(1) F1[1] *ah oui il a peut-être oublié mon anniversaire oh* ***merde***
M ***pardon***
F1 *rien*
F2 *elle a dit* ***merde***
M *oui ben* ***t'as pas besoin de répéter*** *hein à sa place*

(2) M *c'est parce qu'il* ***s'emmerde*** *en fait*
M *oh il* ***merde*** *en ce moment*
M *c'est pas un petit cadeau de* ***merde*** *les chocolats hein*
M *moi je demande pas mieux moi ça* ***m'emmerde*** *de venir te chercher*

3. Les instructions domestiques

La répartition traditionnelle des rôles genrés fait partie intégrante de l'imaginaire social. Statistiquement, il semble que les femmes continuent à assumer plus souvent que les hommes les tâches domestiques. L'éducation et l'identification sont la cause de la division genrée des rôles et des tâches. On remarque une divergence dans le corpus à propos des tâches domestiques : les filles (3, 4, 5) sont plus sollicitées que les garçons (6) pour aider la mère.

(3) M *tu* ***essuies la vaisselle***
M *alors A**** ***tu mettras le tablier***

(4) M *L*** tu viens* ***débarrasser la table*** *bon allez dépêche-toi on va aller euh voilà bon le repas est fini et* ***la vaisselle j'espère qu'elle sera bien faite*** *hein allez c'est bon*

(5) M *alors tiens je vais te montrer un une astuce regarde quand quand dans ta main je te montre*
F *ah oui oui oui je sais*
M *tu les prends en deux* ***là on arrive à bien servir*** *astuce*

(6) G *et ben on fera à manger hein*
M *moi* ***je veux pas que tu te serves du four*** *hein*
G *oh la la*
M *non eh c'est dangereux*
G *mais oui*

4. Les comportements amoureux

Certains échanges font référence à la vie amoureuse des enfants. Dans l'un des cas, la mère en conversation avec sa fille contribue à la reproduction sociale de stéréotypes genrés lorsqu'elle lui indique les comportements acceptables (passer les doigts dans les cheveux) et inacceptables (passer des mains sales dans les cheveux de sa fille). Il s'agit peut-être aussi d'une manière indirecte de vérifier le degré d'intimité corporelle entre sa fille et son petit ami (7).

1. F : Fille ; G : Garçon ; M : Mère ; P : Père.

(7) M *non alors il faut faire attention A*** que ton cop- ton petit copain n'ait pas les mains sales quand* ***quand il te passe les doigts dans les cheveux*** *hein (rire)*

Dans l'extrait suivant, la fille montre à la mère un dessin fait pour elle par un camarade de classe, ce qui conduit la mère à définir ce garçon comme « l'amoureux » de sa fille, proposition d'ailleurs refusée par sa fille (8).

(8) F *la lecture regarde ah voilà le dessin que S*** m'a fait*
M *alors on y va la demoiselle L****
F *regarde S*** ce qu'il m'a fait*
M *il est gentil dis donc il est drôlement gentil S****
F *S****
M *c'est* ***ton amoureux***
F ***non c'est pas mon amoureux non je suis pas amoureuse de lui***
M *allez stop bon allez on y va*

Avec ces extraits (7 et 8), nous voyons que les mères sont préoccupées par la vie amoureuse de leurs filles, qu'elles veulent partager cette intimité avec elles comme l'a montré Deborah Tannen (2003). Mais elles s'intéressent aussi à celle des fils. Dans l'extrait qui suit, la mère souligne plutôt le caractère éphémère et instable des amours adolescentes, par une pluralisation du terme amour (*dans toutes tes amours*), l'emploi de l'article indéfini (*une chérie*) et par une actualisation temporelle (*en ce moment*) (9).

(9) M *et ouais comment ça se passe* ***dans toutes tes amours*** *tu as* ***une*** *chérie* ***en ce moment***
G *non*

Le prochain exemple met en exergue un stéréotype *quand un mec vient draguer leur fille ils (les pères)* de notre corpus *aiment pas ça* (10).

(10) P *pourquoi tu croyais que je l'aimais pas parce qu'il était arabe*
G *je sais pas*
M *papa il est tu sais* ***les pères ils sont tous comme ça quand un mec vient draguer leur fille ils aiment pas*** *ça*

Nous constatons l'acte de solidarité évident de la mère envers son mari, dans le déplacement du paradigme de *père peut-être raciste* à celui de *père jaloux / protecteur de sa fille*.

5. Les bonnes manières féminines

Nous relevons également dans le sous-corpus mères/filles une activité de guidage des bonnes conduites, relevant d'un discours impositif (11, 12, 13) qui n'apparaît pas dans le corpus mères / fils.

(11) M *A **** ***tu lèves le coude tu ramasses ta chaise tu mets bien tes pieds en dessous*** *parce que là tu es vraiment mal installée voilà L *** c'est pareil* ***tu remets ta serviette***

(12) M ***assieds toi bien*** *ma chérie*

(13) M *L *** **on mange pas dans le plat** ma petite fille*

Ces particularismes pointent les manières dont les mères révèlent leurs propres conceptions sous-jacentes de la masculinité et de la féminité, sous forme d'idéaux, et modélisent potentiellement pour leurs enfants garçons et filles les conduites à tenir pour être un homme ou une femme respectables, y compris dans leurs rôles d'amants, d'époux ou de parents.

6. Intégration des identités genrées par les enfants

Ces échanges permettent à l'adolescent-e de recevoir en miroir son image propre et donc d'intérioriser progressivement qui il/elle est. La théorie de Henri Wallon (1934) pose que le Moi se développe par étapes successives. L'affirmation de soi passe par la connaissance et l'acceptation de l'être sexué, avec la phase d'identification au parent du même sexe et simultanément avec une hostilité importante : quand un « conflit » oppose le père et la mère, le fils prend le parti de la mère (14).

(14) P *c'est pas parce que qu'on est en interview que ça a changé quelque chose hein ça a rien changé hein je suis le maître je suis le maître*
M *tiens tu as qu'à croire il veut nous faire croire que c'est lui le maître c'est moi qui suis le maître*
G *tiens elle **elle a marqué un point***

Francine Descarries et coll. rappellent la force de la socialisation (maternelle et paternelle) qui relève de la transmission des stéréotypes, la socialisation étant un conditionnement social, un

> […] processus d'apprentissage de la vie en société […] [qui] désigne […] l'ensemble des expériences et des mécanismes par lesquels une personne s'approprie son identité sociale et intériorise les normes, les valeurs et les savoirs qui lui permettent d'entrer en relation avec les autres […]. (2009, p. 42)

Les phases d'identification au parent du même sexe et de séduction envers le parent de sexe opposé se manifestent dans les extraits suivants. Tout d'abord, le fils calque son attitude sur celle de son père (15).

(15) G *vous les mangez les*[2]
P *bien sûr*
G *hum **c'est bon** maman*

Les deux exemples suivants illustrent un jeu de séduction envers le parent de sexe opposé (phase œdipienne), lorsque le fils propose de servir sa mère (16) ; lorsqu'il la complimente (17).

(16) G *tu as fait de la salade maman*
M *ouais*
G *moi j'en prends*
P *bon ta mère elle t'a fait des/dix doigts tu la mélanges*
G *ma mère elle m'a fait dix doigts **tu en veux** maman*

2. Les soulignements indiquent des chevauchements.

(17) G ***tu es intelligente*** *toi*
M *ben oui*

7. Le père, silencieux et expert technique

Sur l'ensemble du corpus, le père, qui peut être présent physiquement dans les situations, est quasi absent discursivement, ce dont rendent compte les commentaires de mère et de fils (18, 19, 20).

(18) G *en plus tu parles jamais tu restes sur le canapé en train de regarder la télé tu dors quand il te parle* ***tu parles avec le chien tu écoutes même pas***
M *ah c'est vrai*

(19) G *des fois il te parle* ***tu réponds pas***
P *ben si si je suis dans le film j'y peux j'entends pas hein*
M *quand tu as tu as du monde tu as pas à être dans le film*
P *ouais ben si je suis je suis en dans le film puis qu'il arrive*
M *tu fais un petit effort tu lèves la tête tu te doutes bien qu'il va te parler qu'il va te dire bonjour non*
P *et ben je lui dis bonjour*
G *ouais* ***tu dis bonjour tu regardes le film***

Ce père, conformément à des modèles de masculinité traditionnelle, évite de se dévoiler, donnant ainsi de lui une image d'être taciturne et peu ouvert aux autres (20).

(20) M *ouais mais papa il est spécial*
P *pourquoi je suis spécial*
G ***tu dures cinq cents ans à le connaître***

Lorsqu'il parle, il se manifeste sous un rôle « typiquement masculin », celui de l'expert (Coates, 2003) (21, 22).

(21) P *ouais mais* ***il pleut ça rentre parce que le sol il est trempé donc l'eau elle reste en surface*** *mais là il il pleut pas donc ça alors automatiquement*

(22) P *oui mais* ***si je fais la tapisserie qu'après j'enlève les portes et il il faudra refaire la tapisserie***

Revendication de modèles alternatifs et agentivité

Bien que la plus grande partie de notre corpus reflète une reproduction des stéréotypes traditionnels de masculinité et de féminité, nous relevons une revendication de modèles alternatifs de la part des fils : les archétypes culturels des figures masculines sont transgressés quand les garçons se montrent coquets et soucieux de leur apparence, prérogative traditionnellement féminine subsumée dans le précepte bien connu « sois belle et tais-toi » (23, 24).

(23) M *et toi tu es intelligent mon fils ou pas qu'est-ce que tu en penses si tu té- si tu devais te décrire comme si c'était pas toi tu te décrirais comment D****
G *intelligent* ***beau gosse euh bien fringué***
M *tu es con*

(24) M *non mais des fois euh c'est bizarre oh j'ai oublié de t'acheter ton gel oh ça passe ça va pour tout à l'heure*
G ***je suis pas le même sans ma mèche***

L'agentivité est un concept emprunté à la philosophie analytique de l'action, qui permet de penser le sujet comme étant à la fois constitué par des forces idéologiques et sociales et capable de les remanier (Lord, 2009). On assiste à une tentative du jeune garçon de transgresser les rôles traditionnels liés à la préparation des repas, en déjouant la répartition traditionnelle des rôles genrés (25).

(25) G ***et ben on fera à manger hein***

Shirley Neuman utilise le concept d'agentivité pour désigner une démarcation sexuelle de l'énonciation (émergence du genre/sexe dans le discours). Le terme renvoie à la capacité du sujet féminin

> […] d'agir de façon autonome, de modifier la construction sociale de sa propre subjectivité, de sa place et de son auto-représentation à l'intérieur d'un univers social. (1993, p. 10)

Il semblerait que l'exemple suivant reflète cette agentivité (26).

(26) M *ben non **j'ai pas besoin de compliment je me connais***
G *oh la vache t'es coriace toi*

Dans l'extrait de corpus suivant, nous avons un contre-exemple du phénomène des prophéties auto-réalisatrices, révélé par les recherches portant sur les comportements genrés :

> Dans les sociétés modernes occidentales, les oppositions suivantes sont structurées par la dichotomie féminin-masculin : faiblesse-force, sensibilité-rationalité, émotion-raison, altruisme-individualisme, don-calcul, tradition-modernité, concret-abstrait, répétition-innovation… (Bereni et coll., 2012, p. 2)

Les deux autres exemples illustrent l'agentivité maternelle, lorsqu'en retour du compliment (*tu es intelligente maman*), la mère utilise une stratégie auto-définitoire positive (affirmation de sa valeur) (27) et use d'une autodéfinition négative (contestation) lors de l'attribution par son fils de surnoms affectifs ambigus (28).

(27) G *sans mentir **tu** es intelligente maman*
M *oh ben c'est clair **mais je le sais mon fils***
G *ben non faut dire XXX quand même*

(28) G *ça va ma femme*
M ***je suis pas ta femme je suis ta mère***
G *ma poulette*
M ***ma poulette***[3]
G *de quoi*

3. Ici la mère marque par la répétition, mais aussi par l'intonation, son désaccord dans la façon qu'à son fils de la nommer.

Le fait de créer une attente stéréotypée conditionne les sujets qui s'y conforment et la croyance devient réelle (Delouvee & Legal, 2008, p. 74-75). Mais dans le cas présent, la mère prend le contre-pied en affirmant son autorité de cheffe de famille. Le comportement maternel est en opposition au discours du père. Ici, la mère revendique son autorité.

(29) M *tiens tu as qu'à croire* ***il veut nous faire croire que c'est lui le maître c'est moi qui suis le maître***

Conclusion

Notre corpus nous montre, d'une part, que dans leurs interactions quotidiennes les mères sont les vecteurs de comportements sexués très codifiés et, d'autre part, que les stéréotypages langagiers de l'identité genrée servent de ressources pour forger des comportements. Selon Butler (1990), c'est l'ensemble des pratiques et des caractéristiques qui enferment l'individu dans une identité sociosexuelle à laquelle il doit adhérer et qu'il doit reproduire.

Les femmes de notre corpus, mais finalement les hommes aussi, qui ne se montrent pas très innovants dans leur rôle paternel, observées dans leur rôle d'éducatrice/eurs semblent, d'une part, privilégier la transmission d'une identité héritée donc d'une culture, la culture étant un

> […] processus dynamique de socialisation par lesquels tous ces faits de culture se transmettent et s'imposent dans une société particulière par l'imitation et l'éducation ; en ce sens, la culture est le mode de vie d'une population, c'est-à-dire l'ensemble des règles et comportements par lesquels les institutions prennent un sens pour les agents et s'incarnent dans des conduites plus ou moins codifiées. (Morfaux, 1980, p. 71)

D'autre part, les quelques marques d'agentivité féminine témoignant des évolutions culturelles et des remises en causes des images stéréotypées de la féminité et de la masculinité se retrouvent aussi chez ces mêmes femmes.

Notre étude montre que les conversations familiales constituent non seulement un cadre, mais aussi un outil pour construire des représentations de l'identité genrée qui, dans notre corpus, sont plus souvent normatives que transgressives. L'étude des interactions verbales dans les dyades mères/adolescent-e-s relève de stratégies maternelles multiples. Leurs différentes postures s'inscrivent dans un espace de l'entre-deux et cohabitent par leurs écarts. Comme le souligne François Jullien :

> […] par cette mise en regard que constitue par lui-même chaque écart repéré, par ce recul offert, j'ouvre un espace de réflexivité — « réflexion » au sens propre, avant que figuré — où ces pensées se dévisagent ; et qui par leur mise en tension donne à penser. Ainsi l'écart est-il une figure, non pas de rangement, mais de dérangement, faisant paraître non pas une identité, mais ce que je nommerai une fécondité. (2012, p. 8)

Bibliographie

Abdallah-Pretceille Martine, 2006, *Les métamorphoses de l'identité*, Paris, Éd. Anthropos.

Amossy Ruth & Herschberg Pierrot Anne, 1997, *Stéréotypes et clichés*, Paris, Nathan, coll. « 128 ».

Bailly Sophie, 1989, *La différenciation sexuelle dans la conversation. Étude descriptive et interprétative des modalités, des thèmes et des représentations à partir d'entretiens et d'enquête*, thèse de doctorat, Université Paris-Descartes – Paris 5.

Bailly Sophie, 2009, *Les hommes, les femmes et la communication (mais que vient faire le sexe dans la langue ?)*, Paris, L'Harmattan.

Beauvoir Simone de, 1949, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard.

Bereni Laure, Chauvin Sébastien, Jaunait Alexandre & Revillard Anne, 2012, *Introduction aux études sur le genre*, 2e éd., Bruxelles, De Boeck.

Bourdieu Philippe, 2007, « La notion de genre dans les manuels de français actuels : l'exemple du genre cinématographique entre stéréotypes et stéréotypage », dans *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, t. 3 : *Éducation, école, didactique* (actes du colloque international de Montpellier, 21, 22 et 23 juin 2006, Université Montpellier 3), Paris, L'Harmattan, p. 47-54.

Butler Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.

Coates Jennifer, 2003, *Men Talk*, Oxford, Blackwell.

Cuq Jean-Pierre, 2003, « Représentation », dans *Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et seconde*, Paris, CLE International.

Delouvée Sylvain & Legal Jean-Baptiste, 2008, *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Paris, Dunod.

Delphy Christine, 2001, *L'ennemi principal : penser le genre*, t. 2, Paris, Syllepse.

Descarries Francine, Mathieu Marie & Allard Marie-Andrée, 2009, *Entre le rose et le bleu : stéréotypes sexuels et construction sociale du féminin et du masculin*, Québec, Conseil du statut de la femme.

Dorais Michel, 1999, *Éloge de la diversité sexuelle*, Montréal, VLB Éditeur.

Druxes Helga, 1996, *Resisting Bodies: The Negotiation of Female Agency in Twentieth Century Women's Fiction*, Détroit, Wayne State University Press.

Ernotte Philippe & Rosier Laurence, 2004, « L'ontotype : une sous-catégorie pertinente pour classer les insultes ? », *Langue Française*, vol. 144, nº 1 (Les insultes : approches sémantiques et pragmatiques), p. 35-48.

Foucault Michel, 1976, *Histoire de la sexualité*, t. 1 : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

Foucault Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

Giddens Anthony, 2000, « The Trajectory of Self », dans P. Du Gay, J. Evans et P. Redman (dir.), *Identity: A Reader*, Londres, Sage Publications, p. 248-266.

Holmes Janet, 1998, « The Linguistic Construction of Gender Identity », *Wellington Papers in Linguistics*, nº 10, p. 1-10.

Houdebine Anne-Marie, 1997, « Imaginaire linguistique (théorie de l'-) », dans M.-L. Moreau (éd.), *Sociolinguistique, les concepts de base*, Liège, Pierre Mardaga.

Houdebine Anne-Marie, 2003, *L'imaginaire linguistique*, Paris, L'Harmattan.

Jullien François, 2012, *L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité*, Fondation Maison des sciences de l'homme, Working Papers Series, nº 3. Disponible sur <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00677232/document>.

Lord Véronique, 2009, Dans les ombres *d'Éva Senécal et* La chair décevante *de Jovette Bernier : l'émergence d'une parole féminine contestataire et autonome au Québec*, Montréal, UQAM.

Mannoni Pierre, 1998, *Les représentations sociales*, Paris, PUF.

Molinié Muriel, 2002, *Biographie langagière et apprentissage plurilingue*, *Le français dans le monde / Recherches et applications*, nº 39, Paris, FIPF-Cle International.

Morfaux Louis-Marie, 1980, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin.

Neuman Shirley, 1993, « ReImagining Women: An Introduction », dans S. Neuman et G. Stephenson (dir.), *ReImagining Women: Representations of Women in Culture*, Toronto, University of Toronto Press.

Oakley Ann, 1972, *Sex, Gender and Society*, Londres, Temple Smith.

Saville-Troike Muriel, 1989, *The Ethnography of Communication, an Introduction*, 2e éd., Oxford, Basil Blackwell.

Tannen Deborah, 2003, « Gender and Family Interaction », dans J. Holmes et M. Meyerhoff (dir), *The Handbook of Language and Gender*, Oxford, Blackwell, p. 179-201.

Tomc Sandra, 2006, *Approche interactionnelle de la différenciation sexuelle dans la conversation parents / adolescents*, thèse de doctorat, Université Paris-Descartes – Paris 5.

Tomc Sandra, Totozani Marine & Jeannot Céline, 2012, « De la réflexion sur les langues aux dynamiques identitaires », dans G. Alao, M. Derivry-Plard, E. Suzuki et S. Yun-Roger (éds), *Didactique plurilingue et pluriculturelle : l'acteur en contexte mondialisé*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. 233-243.

Varikas Eleni, 2006, *Penser le sexe et le genre*, Paris, PUF, coll. « Questions d'éthique ».

Vidal Catherine (dir.), 2006, *Féminin / Masculin : mythes et idéologie*, Paris, Belin.

Wallon Henri, 1934, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris, Boivin.

Wittig Monique, 1992, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press et Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

Entretien avec Salah Stétié

Poète, essayiste, ancien diplomate

par

Claude Fintz

ISA | LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes

Vingt-deux questions pour un surplomb

Résumé

À travers le présent entretien, Salah Stétié, écrivain au carrefour d'au moins deux traditions culturelles, envisage son rapport singulier à la question de l'entre-deux. Il évoque en particulier le lien très étroit qui l'unit aux civilisations de la Méditerranée (en tant que terre du milieu, terre entre plusieurs rives) ; la question de l'intervalle l'amène à parler du sens de son écriture poétique, de son rapport à la langue et à la traduction. Plus surprenant sans doute est le contexte premier qu'il donne à son exploration poétique, selon une inspiration très orientale : une physique spirituelle de l'énergie — de la danse de l'énergie, au centre de laquelle le poète se tient, à « la source des vertiges ». C'est une entité quasi impersonnelle et insituable qui écrit, à la croisée des dimensions mentales, spirituelles et verbales — et d'un inconscient qui serait beaucoup plus large que le personnel. Cependant, pour Salah Stétié, le poète, loin de ne résider nulle part, développe une « citoyenneté surplombante » qui lui permet de circuler dans toute l'étendue du réel, de l'embrasser dans son ensemble et d'en témoigner sans exclusive.

Mots-clés

Poésie, Méditerranée, énergie, langue, spiritualité.

Abstract

Through this interview, Salah Stétié, writer in the crossroads of at least two cultural traditions, envisages his singular relationship in the question of the in-between. He evokes in particular the very narrow link which unites him with the civilizations of the Mediterranean Sea (as ground of the Middle, ground between several banks); the question of the interval leads him to speak about the sense of its poetic writing, about its relationship in the language and in the translation. More surprising doubtless is the first context which he gives to his poetic exploration, according to a very oriental inspiration: a spiritual physics of the energy—of the dance of the energy, in the center of which the poet stands, near to "the spring of the dizzinesses". It is a quasi-impersonal and insituable entity who writes, between the mental, spiritual and verbal dimensions—and of an unconsciousness which

would be much wider than the personal one. However, for Salah Stétié, the poet, far from livig in Utopia, develops an "overhanging citizenship" who allows him to travel in all the areas of the reality, to embrace them and to testify of them without any exclusive.

Keywords
Poetry, Mediterranean Sea, energy, language, spirituality.

Prologue

La source des vertiges

« Je ne suis pas seulement placé nulle part, moi habité par tant de paysages et tant de lieux mentaux contradictoires et pourtant convergents, je suis ce nulle part, un nulle part qui, paradoxalement, se constitue en mon identité. Identité cependant *traversée*, allant vers une consolidation, toujours éventuelle et sans cesse remise en question. Identité atomisée, sans cesse accrue et recaptée, giration d'une énergie autour d'un axe lui-même tournant sur lui-même, axe de l'axe. Énergie complexe, tourbillonnaire, dont le vœu est de stabilité. La source de tout cela, de ces *vertiges* que cherchait à *fixer* Rimbaud, elle est où ? Sans doute est-elle là. Et c'est alors que le texte indien peut noter : « les cascades montent au ciel » et que le derviche tourneur de la règle de Mevlâna Djelâl-Eddine Roumî peut commencer son lent et long tourbillonnement. »

Salah Stétié

Entretien

Claude Fintz : *La question des rives (mer, océan, fleuve) ou des frontières est symbolique car les deux rives matérialisent un écart, un entre deux, un* no man's land *: elles sont, dans le suspens de l'entre, une façon symbolique de prendre le temps d'envisager, de dévisager l'autre, dans le sens de l'amour ou de la haine, de penser un syncrétisme, une fusion, une symbiose, un contact, une relation, une création…*

Salah Stétié : J'ai souvent été défini dans des commentaires à mon propos comme « l'homme des deux rivages », par allusion à mon appartenance simultanée à l'Orient de la Méditerranée (le Liban) et à son Occident (la France), à deux langues donc, l'arabe et la française, à deux cultures ou paysages mentaux — et, entre tous ces éléments binaires, à un vaste espace où d'autres rythmes binaires ou multipolaires existent. La Méditerranée, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, étant par sa géographie et par son histoire installée au lieu de rendez-vous de trois continents et d'au moins une vingtaine de langues et de cultures. Sans compter les trois religions abrahamiques dont c'est en Méditerranée également que se place le point de contact le plus significatif et, aussi, dans l'histoire ancienne et récente, le plus tragique des rapports. De cette Méditerranée-là, prise par moi comme un tout, une globalité vivante et combattante, je suis non seulement l'un des témoins-veilleurs, mais aussi

par tous les contrastes qui me constituent, par les regroupements de hiatus qui me déchirent, par les émotions qui m'inspirent, et aussi par toutes les blessures et cicatrices que j'endure, un des effets les plus actifs et réagissants. Ainsi que l'a si fortement exprimé Fernand Braudel, dans son ouvrage majeur *La Méditerranée au temps de Philippe II*, le Méditerranéen total (c'est mon cas) est, à côté de ses racines biologiques et culturelles immédiates, enraciné dans l'ensemble des pays méditerranéens, et leur voisinage immédiat, qui font de lui une synthèse, point symbolique seulement, des consonances et des dissonances dont cet espace résonne. L'altérité, c'est-à-dire la différence de l'autre au sein même de sa ressemblance, c'est en Méditerranée qu'elle fut formulée dès le v^e^ siècle avant J.-C., et d'une manière tout à la fois inquiète et rassurée, tantôt plutôt inquiète, tantôt plutôt rassurée, dans l'Athènes et l'Attique de l'époque, Attique ressemblante à elle-même, dans l'ensemble de ses projections, exposée à la non-ressemblance des Perses envahisseurs. Déjà dans le chaudron d'Athènes bouillonnait l'humanisme (celui de Socrate, de Platon, plus tard d'Aristote) et toutes ses miraculeuses nuances représentées par tant d'esprits eux-mêmes convergents dans leurs divergences. C'est cette Méditerranée-là, riche en dieux et en vues de toute sorte, qui un jour unifiera malencontreusement ses dieux et, avec la montée des États et des idéologies modernes, depuis la chute de Byzance — et le ressurgissement d'un nouvel Autre absolu, l'Islam d'abord, le Turc ensuite, en passant par le conquérant arabe — en arrivera, avec la fondation de la bureaucratie bruxelloise, à négliger ses dieux et à ne plus se voir qu'en tant qu'espace utile, économique, pratique et, plus éclairé par la lumière exténuée du nord de l'Europe que par celle, amoureuse et sensuelle, que pratique le sud du continent, infiniment plus ensoleillé et éclairant, mais plus violemment déchiré (horriblement déchiré même dans ses composantes arabe et juive), demeurant toutefois bien plus savoureux à vivre sur le long terme. Du moins, c'est cela que j'espère quant à moi : *inch'allah* et si même Allah n'est pas d'accord.

CF : *Cet écart qui « travaille » est présenté par le sinologue F. Jullien comme un travail du possible. Dans cet « autre » possible de la pensée, où se déploie singulièrement le travail poétique (dans lequel la dimension exploratoire paraît centrale), la pensée (audacieuse, courageuse) de l'entre se donne comme une contestation de la paresse et de la peur ; elle relève à la fois d'une science de l'esprit et de l'altérité, un lieu de la synchronicité, de la co-incidence.*

SS : Soit. Acceptons l'écart qui « travaille » proposé par le sinologue Jullien. Ce « travail » a permis à l'immense Chine — aussi bien qu'à l'espace de Méditerranée — de devenir, avec ses peuples multiples et leurs cultures, à travers les millénaires, un ensemble à prédominance d'unité, voire, un jour lointain, d'unification. La Méditerranée, et son espace divisé, a dû, elle aussi, par la force des choses, trouver — dans la difficulté d'hier et celle d'aujourd'hui — des points de suture, des lieux de dialogue, des simplifications unificatrices dans la crainte et le tremblement. Et cela depuis les Grecs de l'origine et, venus plus tard, des Andalous du XII^e^-XIII^e^ siècle, leurs héritiers. Le processus est rapide à se concevoir et à démarrer, mais lent, très

lent à s'inscrire effectivement dans les faits, à prendre visage concret et convaincant. La rencontre se produit par des brassages, même négatifs, des guerres gagnées ou perdues, des occupations, des intérêts soudain partagés, des mariages de princes, des infiltrations consenties, des colonisations violentes ou rampantes, des épices et des saveurs partagées, etc. Aujourd'hui le déplacement — fût-il refusé et combattu — des populations crée une circulation adhérente au sein même du refus proclamé ; plus pacifiquement, le don des langues d'une culture à l'autre, qui est aussi un don et une imprégnation mythologique, les transferts culturels par les voyages d'étudiants ou par la traduction ou par le cinéma ou par le tourisme aident beaucoup, me semble-t-il, au rapprochement des inconscients des uns et des autres, cette scène primordiale autant que primitive où tout sans cesse se joue. *Entre*, la préposition, devient position : une invitation à *entrer*. Un jour peut-être quelqu'un pourra écrire : « JE est un autre ».

CF : *Que vous évoque, en tant que poète, le lexique de l'écart, de l'entre, de l'inter, du trans ? Le champ lexical de passages, mouvements, interstices, écart, intervalle, flux, tension, mutation, transition, transfert, migration, carrefour, relation, traversées… constitue-t-il autant de qualificatifs de « l'identité » du poète, de ses lieux identitaires paradoxaux ?*

SS : *Je* est un *autre* chaque fois qu'il le peut (et c'est là en réalité une antique nostalgie de l'homme présente au départ de son désir de complétude sexuelle). *Je* — parlons d'expérience — est profondément attiré, malgré la menace à quoi l'expose ce comportement déviant, par tout ce que représentent d'aventureux et de neuf l'écart, l'*inter*, le *trans*, la mutation, la migration, le carrefour, la traversée, etc., tout ce qui l'oblige à ouvrir les jambes en position d'un *y* renversé pour prendre pied sur deux territoires contradictoires où sa stabilité (chèrement acquise parfois) risque d'être mise en jeu. Sur la question de la conquête de l'identité, nécessairement paradoxale, puisqu'une identité non intégrative est un non-sens et un dessèchement, je me suis expliqué elliptiquement[1]. L'identité du poète est d'autant plus énigmatique (et difficile à expliciter totalement) que l'effort principal de celui-ci est dans son processus d'intégration du neuf-venu, il lui est demandé d'annexer à ses mots autant que faire se peut du « territoire » possible de son inconscient personnel ajouté à l'inconscient social.

Ici une remarque qui me paraît d'importance : aussitôt menacée par « l'entrejambement » que j'évoque, il me semble que l'individu s'est aussitôt inventé diverses techniques pour camoufler le gouffre ainsi ouvert entre ses pieds, ou le nier ou le réduire. Diverses figures de rhétorique se sont portées à son secours : la rhétorique elle-même, aimable jeu de camouflage (parfois redoutable), la logique qui fait que chacun porte l'une des deux béquilles qui permet à je et à l'autre d'avancer (ou de faire semblant) même si en définitive on reste sur place, la dialectique qui est le « Je

1. Dans le texte placé en prologue, *La source des vertiges*.

est un autre » de la logique, la mise en profil où, comme dans la statuaire pharaonique, le face à face est confisqué au profit du « tu ne sais pas que je te vois », ou « je te vois car la toute-puissance est en moi » ; ainsi de suite, poésie et philosophie s'étayant dans cette entreprise d'apprivoisement. Le plus efficace piège tendu à l'autre est, en effet, de le séduire, de l'annexer — fût-ce intérieurement — par cette partie de lui qui est moi, d'opérer par *passage* (terme cher à Henri Michaux) et absorption par le centre partagé (procédé dû à la psychanalyse), le moi du toi ou le toi du moi. Tous ces biais, tous ces biefs aidant à l'élaboration souple (et désarmée) de l'identité. La langue hautement partagée est également l'une de ces ruses, piège blanc de la poésie à quoi l'inconscient se prête.

CF : *Quels sont les interstices qu'explore votre parole poétique ? Est-ce le propre de la tâche poétique que d'assumer le « grand entremêlement » des choses, du monde, mais aussi de l'être, des êtres et des savoirs ? Où le grand « tourbillonnement » se retrouve-t-il dans votre écriture : à travers le « tremblé » brumeux des choses ? Dans le « cela », cet étonnant neutre auquel vous vous référez de façon récurrente ? Dans quoi d'autre ?*

SS : Beaucoup de problèmes dans cette quatrième question auxquels je vais essayer de répondre le plus succinctement possible, certaines notions principales ayant été déjà esquissées dans les réponses précédentes. Le *cela* du monde, ce pronom démonstratif ici détourné et neutralisé au bénéfice paradoxal d'un adverbe de quantité, désigne le grand emmêlement qui ne laisse pas en dehors de sa capture les êtres et les savoirs, le physique, le mental, le moral, le conscient, l'inconscient. Sans nuance religieuse je m'éprouve aussi « catholique » que Paul Claudel, chacun de nous affronté à son type (et à son mode) de prise globale. Le tout m'apparaît comme témoigné par chacun des détails qui le constituent et, comme le poète des *Cinq Grandes Odes*, j'habite l'extérieur d'un anneau. *Cela* n'est jamais neutre en ce qui me concerne : il dit, certes, le *brumeux*, le *tremblé* mais parce que, lui aussi, attend, dans la sorte de confusion que c'est, l'élucidation promise par la parole en train de s'instituer en écriture, un lieu entre le dedans et le dehors, mais aussi entre les objets eux-mêmes, qu'ils fussent de monde (univers) ou qu'ils fussent de l'âme (autre univers) en face-à-face. À une journaliste du *Figaro* qui me demandait ce que j'attendais, ce que l'homme peut attendre de la poésie, j'ai répondu spontanément : « La poésie nous donne des nouvelles de notre âme et de notre cœur. » L'âme et le cœur, complémentaires bien que divisés et divisibles, sont (ne jamais l'oublier) enracinés dans l'eau primitive, cette « nappe phréatique » qu'il m'est arrivé dans mon œuvre d'évoquer et dans laquelle nous baignons tous. S'il y a un « tourbillonnement » en effet dans mon écriture, jamais trop longtemps absentée de son rêve, point décoratif d'*arabesque* (« le plus spiritualiste des arts » selon Baudelaire), c'est que ce tourbillonnement, expression de l'énergie accumulée dans l'homme par le dépôt en lui de la langue dont il est le seul réceptacle créateur, cherche tout à la fois, dans le cyclone musicien, paraphes et cicatrices, présences de son identité accrue.

CF : *Le Nil blanc et le Nil bleu, ces images symboliques et heuristiques que vous reprenez, paraissent figurer un entre-deux — au même titre que le Tigre et l'Euphrate — selon une géographie spirituelle et érotique, où les deux fleuves sont les deux jambes d'une femme universelle (avec, au cœur de cet entre-deux, « l'origine du monde »).*

SS : Les fleuves quand ils se divisent d'eux-mêmes sont blasonnés d'un signe féminin. J'ai conté dans mon petit livre *L'Interdit* (1993, puis 2012) combien la coupure du Nil, dès ses sources, en Nil *blanc* et en Nil *bleu*, puis la réunification du fleuve à portée du double regard de Ramsès II et de Néfertiti en leur point de rencontre au large immédiat des temples d'Abou-Simbel, fertilisait le fleuve dès la Haute-Égypte préparant sa crue attendue et promise dès son entrée en Basse-Égypte. Le Tigre et l'Euphrate à leur point de rencontre donnent naissance à la plus chevelue et la plus nombreuse palmeraie d'Iraq, image de la toison excessive où vient s'abriter, selon la géographie mythique de l'endroit, ce qui reste du Paradis terrestre (voir à ce propos mon livre *Ur en poésie*, 2009). L'origine du monde est dans l'entrejambe des grands fleuves, qu'ils fussent d'Afrique, d'Asie, d'Amérique ou d'Europe : je crois à la féminité de la Seine, du Rhin, du Danube, de la Tamise, du Saint-Laurent, du Mississippi ou de l'Amazone, le bien-nommé. Dans ma poésie, le fleuve ou même la rivière sont femmes et ce n'est pas là jeu de l'esprit, car pour moi la femme *coule*.

CF : *Comment comprenez-vous cette formule énigmatique (que vous évoquez, je crois, dans* L'Interdit*) et qui met au centre la question de l'écart et de l'intervalle : « Lorsque deux choses sont perçues avec la même conscience de l'intervalle, entre les deux il faut se situer soi-même. Que l'on élimine alors les deux choses et, dans l'intervalle, resplendira la réalité. »*

SS : C'est une citation, admirable, de ce texte fabuleux qu'est le *Vigyana Bhairava*. Jamais plus qu'en ce texte, l'effet fondateur de l'intervalle qui fait passer les choses de l'état de « créable » à l'état de « créé » rien que du fait de la stimulation et de l'appel époustouflant d'air provoqué par la disparition d'un moindre au profit d'un plus, l'essentialité de la notion n'aura été mise en relief. La Réalité naît de l'élimination par la conscience de cela qui est moins dense qu'elle : ainsi fait la poésie, inconscient devenu conscience quand il convoque enfin l'apparition de la lumière. Celle-ci défait la nuit en l'intégrant à ce quelle est : beauté circonscrite et définie sur un mode irrécusable qui est le sien, et qui ne peut être reversée au néant puisque, formée de vide et de par la convocation de ce vide, elle oppose son plein magnifiquement irrationnel à tout ce qui souhaiterait la condamner à n'être rien, à ne *rien* signifier. C'est cela que formule, à l'un de ses sommets réflexifs, le *Prajnaparamita Sutra* quand il énonce, formule absolue : « Le vide, c'est la forme, la forme, c'est le vide. » C'est là dialectique, mais autre que l'occidentale et, d'être plus existentielle, sans doute plus intégrante en ses deux termes.

Pour ce qui est de la réalité ainsi induite et que voici soudain surgie resplendissante, c'est — d'après ce que j'en crois — la *réalité réelle* qui se consume en irradiation poétique de par l'intensité dont elle est chargée. *Brise et attestation du réel* est le titre

d'un de mes recueils, paru il y a sept ou huit ans, chez Fata Morgana, la brise étant ce qui fait miroiter et palpiter le Réel, brise (ou braise) nécessairement spirituelle.

CF : *Le poème est un ordre tremblant qui émane d'un désordre — dites-vous : relevant de la logique de l'oxymore (du tiers inclus ?), proche de la confusion et de l'indifférenciation des origines, il est un en-deçà de l'intellection, stimulant la strate imaginale primitive (la soupe primitive de l'esprit, entre nuit et lumière, où la lumière crépusculaire est en lien avec une substance noire et solaire ?).*

SS : Je ne peux, venant de m'exprimer comme je le fais, que souscrire totalement à l'explicitation ainsi fournie de ma position par rapport à la poésie, centre et périphérie. Soupe primitive, oui, nappe phréatique, oui, lumière et nuit, oui (« car la nuit sera noire et blanche », écrit Nerval dans la dernière phrase de sa dernière lettre d'avant suicide), ordre et désordre, oui, sans que nécessairement l'un (le désordre) soit définitivement exclu (exilé) de l'autre terme qui est l'ordre. Toute poésie palpite d'une palpitation baroque.

CF : *Votre poème fait coexister un décor, un théâtre et des ruines enfouies, actives et agissantes — une surface, à mi-chemin entre réel et onirisme, et une « profondeur » souterraine difficile d'accès, un lieu (aquatique) de fondation originelle : quand et où ces strates parviennent-elles à se rencontrer ?*

SS : L'interprétation de mon paysage intérieur ainsi produite n'est pas exclusive d'autres paysages et d'autres interprétations. Peut-être l'essentiel, le *noyau* de ce paysage, est-il dans le fait qu'il est le plus souvent *féminisé* dès qu'il cesse d'être qualifié spécifiquement comme désertique ou urbain. La femme mange mes yeux, se frotte de tout ce qu'elle est à mes vues concrètes ou symboliques et, s'il y a onirisme, il est, cet onirisme, un empire qu'elle étend dans une lumière qui lui appartient en propre (solaire, lunaire ou galactique) et qui recouvre la mienne paradoxalement plus diffuse et plus écrite. Et c'est toujours dans la langue (mot et organe combien féminins) que se fait la prise de hauteur ou de profondeur : c'est même chose.

CF : *La langue, vous le rappelez, est la médiatrice par excellence entre l'homme et l'univers ; si l'inter-diction poétique consiste dans la possibilité d'explorer les interstices du réel et de la langue, qui ramène la déliaison à une forme de reliance communielle, si elle est un lieu concertant de consonances/dissonances, que peut-elle médiatiser du cœur secret de l'être et du monde, de leur commune intimité ? Par quel miracle peut-elle s'effectuer à partir de la parole sociale qui relève de l'ordre et de l'interdit ? La traduction est un moment important de l'entre-langues : les moments blancs de suspens et de vide de l'intraduisible : le poète traduit-il des « vertiges » de la langue ?*

SS : Le vertige n'est pas dans le poète, il est dans la modalité du vivre, qui est fuyant, incertain, indécis, traversé et, par la pratique de son fuir justement, qui nous expose à un état constant d'impermanence comme autant de nageurs sinistrés à la suite d'un naufrage. Cela dit, l'inter-diction poétique est, par définition, constituée d'une

toile d'araignée liant le poète au monde, dans une position pour lui essentiellement interrogative, le célèbre « qu'est-ce que cela veut dire ? » mallarméen. La réponse, c'est le poète qui se la fournit à lui-même en usant de la médiation de l'objet ou de l'être ainsi questionné et de qui la réponse, car il répond, est aussitôt intégrée à la réponse que de son côté l'homme secrète. « Reliance communielle » ? Recours pour mieux cerner l'énigme de l'en-face devant tous les interstices possibles et toutes les ruses de la langue ? Cela fait partie du tissage dont j'ai parlé. Le poète se bat avec son opposant délié jusqu'à se relier à lui par l'intermédiaire de la langue, ce qui peut prendre du temps et provoquer chez lui, le poète, une tension souvent inquiète et, ce faisant, il parvient à transformer la dissonance en consonance, ou bien à garder à la dissonance sa nature dissonante si l'étincelle dans le cœur et dans l'esprit ne peut se produire qu'au prix de ce briquet. La parole sociale du poète, même prise dans les rets de l'intime et confinant à l'interdit, ne peut que se dresser contre l'autre interdit, politique ou éthique, si le diseur prône le pouvoir du seul et viole la démocratie : quelle que soit la nature de la parole poétique, et serait-elle nouée sur son mystère, « ce noyau infracassable de nuit » dont parle André Breton, elle, la poésie, ne peut être que le pain partageable sur la commune table, ainsi qu'il m'est arrivé souvent de l'écrire. Il ne saurait y avoir de poésie au service de l'ordre établi.

La traduction ? Chose peut-être la plus importante du monde, pont majeur. C'est par les œuvres que les civilisations communiquent le mieux et, devant l'ampleur du surgissement advenu, acceptent quelquefois de désarmer. Même face à l'impérialisme des uns et des autres, face à la puissance militaire, face à la domination économique. Dante égale Italie. Mallarmé égale France. Ibn Arabi égale monde arabe. Les traducteurs sont les plus importants qui soient parmi les ambassadeurs. Hélas, il y en a peu. J'ai personnellement traduit en français plusieurs fois la même œuvre de Gébrane ou de Badr Chaker es-Sayyâb, car il me fallait réussir à obtenir non seulement l'accord du texte original avec sa projection traduite, mais, au sein du texte d'arrivée, l'accord des harmoniques des deux versions et celui, au-delà et en deçà de la pensée, de l'arrière-pensée pour reprendre, dans une autre perspective, une formule connue de Paul Valéry. Le « vertige » dont est capable une langue n'est pas le même, ni n'est situé là où l'autre langue le place. Quoi qu'il fasse, le traducteur est, pour irremplaçable qu'il soit, une personne déplacée. Mais — c'est impératif —, il nous appartient de continuer de traduire coûte que coûte. « Ou ma tête ou le mur », dit une formule arabe : il faut rompre le mur.

CF : *Le poète, sis entre plusieurs mondes, n'est ancré « nulle part » ; l'atopie (plutôt que l'utopie ?) semble être son espace de travail, un axis mundi paradoxal, puisqu'il est formé par un tourbillon où l'énergie se cristallise, dans une forme qui sans cesse se déforme et « traduit » le travail d'une énergie de la vie et de la conscience…*

SS : C'est précisément ce que tente de dire mon texte placé en prologue de cet entretien.

CF : *L'exploration de l'espace poétique serait ainsi une sorte de vide-énergie, d'une énergie qui circule dans les interstices entre les choses et les êtres : cette chose sans nom qui danse et qui, dans cet « écart », produit l'éclair (événement/avènement) de l'émergence créatrice, est-ce un avatar de l'imagination (collective et anonyme) de la vie, de la vie en travail… d'imagination ?*

SS : Le concept vide-énergie me convient parfaitement, lui que tentent de cerner, chacun selon sa direction propre, les deux préceptes indiens que j'ai cités plus haut. Il me semble, d'ailleurs, autant que je puisse en être informé, que, selon la physique contemporaine la plus récente, le vide-énergie est l'une des lois paradoxales (encore point totalement saisies) qui régissent l'univers : je pense à l'énigme posée par les « trous noirs ». J'aime infiniment que des approches mentales aient des « répondants » dans l'émergence créatrice de la matière et que « l'imagination » qui gouverne celle-ci soit reflétable dans l'imaginaire humain. « Tout ce qui a été rêvé ou imaginé par l'homme existe dans ce monde ou dans d'autres » disent, en chœur, deux immenses imaginatifs, poètes installés dans deux langues que tout oppose, l'arabe et le français, et à six siècles de distance l'un de l'autre, Ibn Arabi et Gérard de Nerval.

CF : *L'entre-deux doit aussi s'envisager du point de vue de la réception : le lecteur est dans le gué, l'incertitude et le flou, ne sachant quelle rive et quel rêve choisir ; l'intermonde de l'œuvre, sa communauté plurielle, n'est-elle pas une des formes les plus subtiles de l'intersubjectivité, que permettent singulièrement d'appréhender l'art et la poésie ?*

SS : L'entre-deux, l'intermonde est, entre créateur et « consommateur », le lieu par excellence de la *médiation*. L'auteur savait-il vraiment où il voulait en venir ? Oui et non. Oui, par l'aimantation fortement présente en lui de l'instinct, forme de magnétisme mental, affectif et langagier. Il est au début face à une ligne d'horizon qui l'attire et dont il sait *de science obscure* (formule qui m'est propre et de laquelle j'ai souvent usé) mais il ne sait ni comment, ni où, ni à quel moment. Les mots qu'il mettra à la mer (mer elle aussi *obscure*) seront ses pionniers, ses aventuriers, ses conquérants tremblants et risqués à son image. Il est, en effet, dans une incertitude mais pas n'importe laquelle : une incertitude attirée (magnétisée) par une certitude : il est bien face à ce qu'il veut atteindre, rejoindre, annexer à son monde, face à l'une de ses provinces affectives et mentales qu'il reconnaît à l'odeur, à la saveur de l'air sur ses lèvres, à la musique qui lui vient de *là-bas* par bouffées. Là-bas est pour lui un ici et tout son travail de créateur consiste à faire qu'*ici* et *là-bas* ne fassent plus qu'un comme l'homme originel et lui-même sont une seule et même personne. La relation se tisse par à-coups décisifs, « progrès en amour assez lents », puis se conjoignent les deux rives dans le même rêve devenues lèvres mais également bouche : parole sûre et certaine dans un système interne d'images organiques, dans ses liaisons musicales, fibromes indéfectibles : c'est bien cela et si cela n'avait pas été ce sable sous l'oreille et son crissement si justifié et si juste dans le tympan, cela n'aurait *rien* été. « Espace commun de résonance » entre l'auteur et son lecteur éventuel, lecteur d'abord perturbé, puis découvrant peu à peu à son tour ce que Novalis appelle admirablement la *Figure*, oui. L'intersubjectivité entre l'un et l'autre des termes de l'échange est le

but, ultime. Il y a certes plusieurs lectures du poème mais qui, à l'infini, se résolvent en une seule, ne fût-ce qu'au point de convergence de 1) l'affectif, 2) l'imaginaire, 3) la linguistique. Un seul rivage brumeux pour l'unique soleil.

CF : *La réception du poème est quasi physique (sensorielle – émotionnelle) ; le poème est donc une corporéité relationnelle, puisqu'il « donne » sur un espace commun de résonances, de reliance possible : le poème ferait pont avec une sorte de corps de rêve relevant d'une atopie (ou utopie ?), de corps vibratoire et corpusculaire. La dimension quantique du poème semble rejoindre l'espace spirituel… lequel serait un lieu cardiaque de l'intersubjectivité…*

SS : Je ne peux que vous renvoyer à ma précédente réponse.

CF : *Quel lien voyez-vous au sein du paradigme spirituel qui explore les entre-mondes (comme le Bardo [Tibet], le barzakh [monde juif], l'imaginal [shiîsme ismaélien] — interface entre le monde sensible et le monde intelligible ? Existe-t-il un lien entre ces traditions et l'entre-monde du poème ?*

SS : Je vois, je l'ai toujours dit, une unité profonde dans ce qui de l'homme est enracinement fondamental d'une part et, d'autre part, déploiement dans l'épanouissement mental, spirituel et verbal qui le constitue. Il est donc normal que de nombreuses ressemblances / résonances intellectuelles et spirituelles se révèlent aux humains aussi bien dans leurs textes sacrés que dans leurs traditions imaginatives et mentales, au niveau incontournable de l'interface entre monde sensible et monde intelligible. La poésie pourchasse à sa façon le même gibier immatériel et donc le poème se retrouve accointé, le sût-il ou pas, le voulût-il ou pas, avec l'univers incorporel où les hommes ont placé une partie point négligeable de leurs espérances outre-matérielles, la poésie étant dès son point de départ et dans son accomplissement l'une, essentielle, de ces espérances.

CF : *Le soufisme a-t-il, chez vous, pour vous, un lien avec la question de l'entre-deux ? Certains aspects de votre poésie me semblent pouvoir être appréhendés par la formule du soufi Pir Vilayat Inayat Khan, prononcée lors d'une conférence, qui reste ancrée dans ma mémoire : vous donnez à voir « ce qui transparaît dans ce qui apparaît ». De même, le bouddhisme zen évoque un dialogue, un concerto, voire une chorégraphie entre la forme et le vide.*

SS : Admirable formule que celle du Pir Vilayat Inayat Khan : « Ce qui transparaît dans ce qui apparaît » est l'une des définitions-infinitions les plus significatives du résultat de l'effort spirituel de l'homme à travers toutes ses manifestations. Oui, le soufisme — celui de Djelâl-Eddine Roûmi — est pour moi profondément lié à la question de l'entre-deux. Mais c'est à une citation de Bayâzid, le saint de Bisthâm, né vers 875, que j'aurai cette fois recours : il formule dans les lignes qui suivent, superbement, sa nuit obscure, lignes où il se pourrait bien que se trouvassent résumées toutes les figurations et figures que nous avons rencontrées jusqu'ici : les brèves, les

intervalles, les interruptions, les huis, les interstices, tous ces mouvements de l'âme et du cœur sont désignés dans cette violente énigme : « J'atteignis, écrit-il, l'esplanade du non-être (*ysiya*) et je ne cessai d'y voler dix ans jusqu'à passer du "non" dans le "non" par le "non". Plus j'atteignis la privation (*badhyi*) qui est l'esplanade de l'unicité (*tawhîd*), et je ne cessai de voler par le "non" dans le "manque" jusqu'à manquer du manque du manque dans le manque et me trouver privé de la privation par le non dans le non dans le manque de la privation. J'atteignis alors le distancement (*ghaybouba*) de la création d'avec le connaisseur et dans le distancement du connaisseur d'avec la création. » Ouf! Tout de Jean de la Croix et de Thérèse d'Avila est là. Tout de Mallarmé aussi.

La musique est présente dans ma poésie ainsi sans doute que l'âme de la danse. Elles y sont vivantes et syllabiques. Selon Ibn Arabi : « Sache que les lettres sont une nation parmi les nations. »

CF : *Quel lien existe-t-il entre la danse et votre poésie ? Cette dimension de votre œuvre est-elle pertinente selon vous ? La danse des derviches, qui transforme le corps en énergie, n'est pas sans lien avec l'exploration de la danse contemporaine qui explore l'énergie dans l'entre-deux des corps…*

SS : Les derviches ? Oui… Je me suis elliptiquement exprimé au sujet de leur tournoiement et, selon moi, de son sens vertigineux — création du vide-énergie par le vertige — dans le petit texte placé en prologue de ce texte.

CF : *L'ordre du poème paraît relever d'une géologie, davantage que d'une temporalité (dans la synchronicité, le temps, réversible, n'existe plus) : plis et déplis d'une réalité labyrinthique, multiple et multiforme, à emboîtements infinis, aux cascades ascendantes. Comment définiriez-vous votre rapport au temps, lors du travail poétique : est-ce celui de la mort ?*

SS : Cela est vrai, oui, oui. J'écris essentiellement en partage de la parole avec la terre. La terre, le sol, la réalité, le réel qui est le plus de réalité, la géologie en qui arbre et femme, mer et falaise se confondent. La mort ? Oui, c'est la mort qui tient la plume, mais la plume est une branche d'arbre, une cuisse vivante de femme buvant à même la source une eau de pluie. Et c'est la cuisse qui boit et la femme, bel orage, brille et pleut.

(Pardon de ces images : il m'est difficile de parler de poésie en jugulant indéfiniment l'émotion.)

CF : *Vous rappelez que chaque vers, en arabe, « est une maison, mais une maison libre de murs, qui doit demeurer ouverte à tous les vents et fluide » — à l'image du « refus de l'être à toute prise de figure ». Comment concilier cette forme d'horizontalité immanente avec un absolu, qui à la fois paraît transcendant et semble se refuser à toute domination ? De même le poète paraît être ce sujet anonyme qui n'est nulle part situable — qui entre courageusement dans le « coudoiement des forces » (Artaud).*

SS : Le mot « vers » en arabe se dit *beït*, soit « maison ». Le vers est l'unité de mesure du poème arabe classique à qui il arrive, notamment dans la période archaïque, la *jahiliyya*, et dans les temps anciens, d'exploser dans tous les sens, prenant en un rapt rapide (deux, trois ou quatre vers quelquefois) l'une des figurations, voire des figures, insistantes du réel, extérieur au poète ou, au contraire, faisant partie de son monde affectif (souvent plus sensuel qu'affectif) et mental. Cette sorte d'éclatement du dit poétique me paraît correspondre en profondeur au mode de vie, lui-même éclaté, du monde bédouin et à tous les archétypes dont, par la pression des choses, se structure l'inconscient de l'homme voué par nature au jeu des forces qui constitue la nature, nœuds et dénouements comme ceux par lesquels se monte une tente dans l'immensité de l'immanence déserte. Le jour où l'Islam fera son entrée dans le cirque de l'univers citadin, il devra nécessairement, remodelant l'homme, celui en train de naître et peu à peu de changer de statut et de structure, s'intégrer à la civilisation des villes conquises, ou par lui bâties selon de nouvelles vues. Sorti du « coudoiement des forces », magnifique formulation d'Artaud, le poète à venir, celui d'avant la modernité arabe, continuera à faire partie de cette horizontalité dont il fut sur des siècles l'expression et son effort, chez les plus grands des formulateurs, notamment les mystiques, traduira, faisant sa part au nouvel inconscient surgi de l'intrusion de l'absolu, la verticalité portée par le message coranique. L'adhésion à l'Islam renforcera d'autant la résistance à ce message, et peut-être la poésie monorythmée et monorimée est-elle dans l'évolution des idées et des mœurs, bien ou mal, issue de l'Islam, construite formellement comme une citadelle au service des idéaux neufs ou contre eux, l'académisme de la forme entretenant l'ambiguïté. Il n'empêche que le plus grand poète arabe de tous les temps, Al-Mutanabbî (x^{e} siècle), sans aller jusqu'à se dire prophète, se proclame, par son patronyme inventé, à partir de *nâbi* (« l'annonciateur »), soit « l'Aspirant à la prophétie ».

CF : *En Occident, le temps, cette instance extérieure, est considérée par Jullien comme une instance hypostasiée qui sert à pallier notre incapacité à porter attention à l'instant et aux changements, aux mouvements de l'intime et de l'infime — mais aussi à accepter l'idée de la mort.*

SS : Jullien, dans le cadre de sa réflexion, a raison philosophiquement parlant. Mais rien que partiellement. Mallarmé le justifie. Baudelaire, fils du temps, infiniment vulnérable, le dément.

CF : *Les écrivains de l'entre-deux, dont vous êtes un éminent représentant, mobilisent des imaginaires culturels différents : s'ils constituent un espace mental de consonances/dissonances, vecteurs de création, les imaginaires culturels qui vous traversent, au confluent de votre réalité socio-historique et de l'espace atopique de la création, trouvent-ils un espace de conciliation ?*

SS : Je suis forcé au choix de la conciliation, ayant dès le départ choisi une position de consonance et, cette consonance — cet accord de moi avec moi-même et

d'une de mes traditions culturelles avec l'autre, accord constitué de la convergence réfléchie, méditée, entretenue sans céder pour autant à la concession facile — cette consonance et cet accord difficile mais rendu fluide étant pour moi raison d'être et mode de respiration.

CF : *L'interculturalité, telle que vous l'avez envisagée dans votre analyse de la violence méditerranéenne (jusque dans ses développements ultra-contemporains), dans le contact des cultures, des religions et des langues, est rarement pleinement euphorique. Quel avenir, selon vous, pour l'entre-deux des cultures ? pour l'avènement méditerranéen d'une terre du milieu ?*

SS : La Méditerranée est pour nous, ses riverains depuis toujours, la figure majeure et symbolique de notre dilemme existentiel. Nous, peuples, races, ethnies, avons toujours vécu à son rythme, tirant de celui-ci, inconsciemment, notre rythme propre. Ce qui, en effet, lie l'homme à l'univers — « intérieur », « extérieur » —, c'est ce rythme binaire qui est le sien. Respirer, c'est s'accorder au cosmos, c'est concilier ce qui a pu paraître parfois inconciliable. La conciliation en Méditerranée est un art — celui de Socrate, celui de Platon, celui d'Aristote, celui de Pythagore et, avant tous ceux-là, celui des présocratiques dont l'immense Héraclite qui a tout pressenti de nos rythmes essentiels pris entre vie et mort. Je crois la Méditerranée jugée par ses propres paradoxes, immémoriaux, et je ne la crois poreuse à l'unité qu'elle se doit de constituer qu'après avoir, dans la violence toujours présente, sans cesse aggravée, réduit ses contradictions qui sont autant d'aspérités renaissantes. Une terre du milieu ? Il n'y a au cœur des terres combattantes et combattues que la mer — elle sise entre tous comme « mer du milieu », ce que son nom veut dire. Pour les cultures qui constituent ses rivages, il n'est pas indispensable, me semble-t-il, qu'elles s'unifient, ce serait là une immense erreur, mais qu'elles se pacifient l'une face à l'autre et qu'elles échangent leurs signes, en maintenant ceux-ci énergiquement pour ce qu'ils sont : les signes d'autant d'identités bienheureusement opposables. Mais… mais, s'il vous plaît vous tous, pas de guerre(s) ! Et vous les fous, les déments, les démons, mourrez de votre démence et faites vite !

CF : *Votre poème, dans son exploration de l'entre-deux et dans le dépli de ce qui est impliqué dans chaque réalité — et en ce sens, il est un dégagement du monde — peut-il constituer un engagement vers de nouvelles formes de citoyenneté ? En quoi ? Pourquoi ? Ou alors, les deux paradigmes sont-ils étanches, les deux rives infranchissables ?*

SS : Je viens de répondre à cette question. Rien n'est étanche, rien n'est infranchissable : notre chance est là, là notre péril. Je crois à une citoyenneté surplombante : qui du multiple façonne l'un, mais d'unité point mutilée : unité dans et par la poésie.

Bibliographie

Stétié Salah, 1993, *L'Interdit*, Paris, José Corti [2012, Éditions du Littéraire].
Stétié Salah, 2003, *Brise et attestation du réel*, Saint-Clément-de-Rivière (Hérault), Fata Morgana.
Stétié Salah, 2009, *Ur en poésie*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins ».

SECONDE SECTION :

REPÈRES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES POUR PENSER L'ENTRE-DEUX

Jacques Demorgon
Philosophe et sociologue

L'entre-deux redoublé entre le cosmos et l'humain ou l'intérité cachée

« […] il n'y a plus tant à penser l'être, désormais,
qu'à penser l'entre, et cela dans des champs si divers. »
François Jullien, *L'écart et l'entre*, 2012.

Résumé
L'entre-deux nous le rencontrons, c'est l'autre. Pour nous, il fut présent dans les formations-recherches interculturelles des Offices des jeunesses : franco-allemand, germano-polonais, franco-québécois. L'autre, les ennemis ou les alliés ? Ceux d'hier ou les nouveaux, alors, l'Est et l'Ouest. Leur rivalité pour l'espace nous référait à l'entre-deux du cosmos et de l'humain ; le cosmos, repère d'entre-deux. En microphysique, à chaque particule, son antiparticule. Le proton en noyau, les électrons alentour mais aussi le neutron. En cosmologie : rayonnement centrifuge des étoiles ; gravitation centripète jusqu'au trou noir. Le monde du vivant n'est pas en reste. De la cellule à l'être pluricellulaire. De la scissiparité à la reproduction sexuée. Entre-deux du monde végétal et du monde animal ; de l'humain ouvert à l'infini et de l'univers plein. Mais s'ils se sentent vides, les humains tombent dans des absolus qui les opposent parfois jusqu'au meurtre de l'autre. L'antidote : vivre, penser, inventer les entre-deux de l'histoire et des civilisations.

Mots-clés
Autre, interculturel, rivalité, cosmos, physique, biologie, humain, infini, absolu, histoire, civilisation.

Abstract
The in-between, we meet it: it is my neighbour. For me, it was present in the intercultural trainings-searches for the Services of the youths: French-German, German-Polish, French-from Quebec. The others: enemies or allies? Those of yesterday or the new, then, the East and the West. Their rivalry for space referred to us in the in-between of the cosmos and the human being; the cosmos, the mark of the in-between. In microphysics, in every particle, its antiparticle. The proton in core, electrons surrounding but also the neutron. In cosmology: brilliance of spin-dries stars; centripetal gravitation up to the black hole. Le Monde of the alive

is not outdone. From the cell to the being pluricellulaire. From the fissiparity to the sexual reproduction. In-between of the vegetable world and of the animal kingdom; of the human being, open to the infinity, and of the full universe. But if they feel empty, the human beings fall in absolutes, which sometimes bring them to the murder others. The antidote: living, thinking, inventing the in-between of history and of the civilizations.

Keywords
The other, intercultural, rivalry, cosmos, physics, biology, human being, infinity, absolute, history, civilization.

Nous partons des entre-deux identitaires et diachroniques, individuels et collectifs, rencontrés comme chercheur sur le terrain éducatif de la construction européenne de la seconde moitié du xx^e^ siècle au début du xxi^e^. Les effondrements et les sursauts des civilisations lors des deux guerres mondiales exigeaient une autre pensée. Déjà, l'anthropologie de la néoténie fonde l'ambivalence humaine. Entre stabilité et instabilité, l'humain est métastable, sans destin programmable, libre en vis-à-vis du cosmos infini. Cela l'ouvre à des vis-à-vis semblables avec les autres et lui-même pour une invention poursuivie ou arrêtée. Il y faut un imaginaire fondé grâce au laboratoire d'une histoire anthropologique, systémique, planétaire et cosmique. Elle dépend de grands entre-deux qui se révèlent aussi synchroniques et que les humains mettent sans cesse en œuvre. Ce sont les dynamiques enchevêtrées de leurs conduites, de leurs grandes activités (religion, politique, économie, information) et de leurs formes de société (tribus, empires, nations et mondes). Pour que les civilisations deviennent davantage des humanisations, de tels éclairages sont indispensables et pareillement les entre-deux des échanges collectifs spontanés ou éducatifs. Car c'est souvent sans comprendre ce dont il s'agit que l'humain (individuel et collectif) décide d'être ou de ne pas être humain.

L'enchevêtrement des entre-deux des sociétés dans la deuxième moitié du xx^e^ siècle

L'entre-deux a été exploré dans de multiples domaines par Sibony (1991). Pour notre part, comme chercheur, nous avons été immergé dans quelques entre-deux de la géohistoire du xx^e^ siècle. C'était principalement sur le terrain des échanges européens et mondiaux des Jeunesses. Ceux-ci étaient organisés par les Offices institués à cet effet : Office franco-allemand (Traité de l'Élysée, 1963) ; Office franco-québécois (Échanges et coopération éducative, février 1968) ; Office germano-polonais (Traité de relations de bon voisinage et de coopération amicale, 1991). Pendant cette période, il y avait alors aussi un autre entre-deux, celui de la rivalité russo-américaine pour la conquête spatiale. En 1969, le pas de l'homme sur la Lune confirmait le nouvel entre-deux de l'homme et du cosmos et la mondialité conséquente. Tous ces entre-deux ouverts constituaient l'humain en être historial inventant ses possibles dans ses

parcours, non sans diverses contraintes. Ainsi, la panoplie d'entre-deux — internes et externes — de l'Europe était prise dans la concurrence économique exacerbée de la Triade (États-Unis, Japon, Europe). Cette stimulation extrême conduisit à l'effondrement de l'URSS et à la transformation de la Chine. La guerre froide prit fin. Dans l'entre-deux de l'économie et du politique, le processus économique prouvait sa capacité d'arbitrage politique international sans guerre meurtrière. Par contre, l'autre entre-deux, celui de l'homme et du cosmos, relevait d'une information supplémentaire nouvelle qui allait permettre l'écologie planétaire et la reprise d'une pensée anthropologique. L'entre-deux global se jouait désormais entre la civilisation de la mondialisation économique et l'humanisation relancée par la mondialité cosmique.

L'entre-deux de l'anthropologie : néoténie (1884) et infini

L'humanisation peine à se renforcer tant que nous ne comprenons pas comment elle se fonde dans l'entre-deux « homme, nature ». Les Grecs se racontaient que l'étourdi Épiméthée avait produit l'humain dépourvu des moyens de survivre. Alors, son frère Prométhée vole le feu aux dieux et le donne aux hommes. Autour du foyer, ils inventent la vie commune et ses lois. Ils doivent au feu les ustensiles de la vie quotidienne (le four du potier) et les armes pour se défendre (la forge). La science le dit avec Kollman, inventeur en 1884 du mot *néoténie* : juvénilité maintenue, de *neos* (jeune) et *tenein* (prolonger). Dès 1900, le substantif est en France ; dès 1922, l'adjectif *néoténique*. *Néoténisation* suit plus tard. Encore absente de la culture commune, la néoténie est déjà une référence centrale pour penser l'humain : de Bolk à Changeux, comme le montre Dufour (2012). Il faut comprendre la portée anthropologique décisive de la néoténie. En dehors de l'homme, suite à l'appauvrissement de son milieu, la maturation d'un animal parfois s'arrête avant qu'il ne devienne reproducteur. Au lieu de disparaître, il invente une reproduction nouvelle dans cette immaturité même, tel l'axolotl des hauts lacs mexicains. Quand, dans l'expérience, l'un de ses programmes est mis en échec, la nature en change. Avec l'humain, plus qu'une programmation en échec remplacée par une autre, la nature invente une espèce nouvelle qui a la possibilité de se déprogrammer et de se reprogrammer pour répondre aux changements continuels de son expérience. Or, la nature ne peut déterminer la liberté par des programmes. Elle doit la remettre à l'être même pour qu'il soit libre d'être ou de ne pas être humain. D'où sa définitive ambivalence. Dans l'entre-deux de stabilité et d'instabilité, l'être humain, métastable, est désormais, de façon permanente, en vis-à-vis possible avec l'infini qui l'entoure.

Absolutisation des fins, perversion de l'humain

La néoténie incomprise peut se vivre comme vacuité mortelle, angoissante : manque d'être et de puissance. Nombre d'humains pensent trouver une consistance en se donnant pour fins des absolus. Certains en viennent à ne plus pouvoir valider leur existence qu'à travers la domination voire la mort des autres, persuadés qu'eux

seuls incarnent l'absolu. Ces absolus sont inventés à partir des grandes activités humaines : religion, politique, économie, information. En leur nom, des humains oublient d'exercer, d'entretenir, de cultiver, d'approfondir leurs moyens toujours à vivre « sans fins » : communauté, visage, geste, amour, langage, pensée, politique (Agamben, 2002). À Paris, dans la deuxième semaine de janvier 2015, une large part des populations s'est spontanément élevée contre une telle tragédie meurtrière. Absolu supposé rendre les meurtres légitimes : le respect total du prophète Mahomet. Il ne s'agit pas de condamner d'avance les autres pour le choix culturel d'un absolu différent. Mais cela ne peut en aucun cas permettre à des acteurs humains (individuels ou collectifs) de se constituer eux-mêmes en Absolu, décidant de la vie et de la mort des autres. On ne peut écarter ni le droit au respect, ni le droit au blasphème. La vraie question est de comprendre que ce n'est qu'en les acceptant l'un et l'autre que l'on peut s'inventer ensemble plus humains. L'éducation à la richesse contradictoire des cultures doit être faite en permanence. Concernant les images, aucune civilisation, et pas plus l'islam, ne réagit partout et tout le temps de la même façon. La querelle byzantine des iconoclastes et des iconophiles l'avait déjà montré. Sibony (1991, p. 263-283) reconnaît à l'image sa vocation et l'inévitable ambiguïté de son emploi : l'image peut susciter l'entre-deux, le faire vibrer ou le figer. Représentation et non-représentation doivent coexister dans la diversité culturelle humaine. Il faut qu'il soit également possible de peindre des visages ou de développer des figures géométriques : grecques ou arabesques. C'est la culture qui, à travers ses oppositions, reste dans son éternelle jeunesse inventive. Encore faut-il que cette néoténie, cette métastabilité de l'humain soit l'objet d'une interprétation renouvelée et d'une continuelle reprise éducative. Faute de cela, la bifurcation entre le meurtre et l'invention reste toujours dangereuse. D'ailleurs, les entre-deux des mythes nous le disent.

L'entre dans la sagesse antagoniste des mythes

L'Observatoire des inégalités (ONG) signale qu'en 2013 « 1 % des humains dispose de 46 % du patrimoine mondial total ». Qu'en est-il de l'entre-deux pour les humains privés de leur exercice néotène par cette pléonexie (Dufour, 2012) que dénonçaient les Grecs ? Corriger l'inégalité a toujours été une prescription des institutions. Scubla (1998) évoque l'organisation sociale des Natchez (Lowie, 1969), avec leur hiérarchie aristocratique (soleils, nobles, honorables) au-dessus du peuple (les Puants). Pourtant, « l'union de la noblesse avec les gens du commun était prescrite pour les deux sexes ». Cela existe même dans le règne animal avec le *pecking order*, une compensation de subordination chez les oiseaux de basse-cour. A domine B, B domine C, mais C domine A. La perversion peut aussi venir de l'arrêt sur un prétendu juste milieu. Lévi-Strauss (1962) découvre cela dans la *Geste d'Asdiwal*, mythe des Indiens Tsimshian. Des oppositions structurent nature et vie sociale. Elles sont géographiques (sommet et vallée), techno-économiques (chasses en montagne ou en mer), socio-familiales (aîné et cadet) et même cosmologiques (ciel, terre, monde souterrain). Asdiwal oscille sans cesse, puis lassé s'arrête à mi-hauteur et se retrouve changé en pierre. Les mythes grec, juif et chrétien ne sont pas mieux entendus. Les

moyens que Prométhée leur a offerts, les humains les changent en absolus. C'est le cas pour la technique divinisée ou diabolisée, ce que dénonce avec humour le mythe du *Golem*. Dans le mythe biblique de *Babel*, Dieu coupe court à l'absolutisation d'une pauvre union des humains contre lui. Il les renvoie à la pluralité des langues et cultures : richesse inépuisable. Dans le mythe chrétien, la métaphore des « langues de feu » de la *Pentecôt*e place très haut la barre de l'invention : chacun parle sa langue et les autres le comprennent dans la leur. En fait, c'est déjà ce que font inventeurs, artistes, savants, historiens, penseurs et interprètes des langues et des civilisations. Nous venons de le voir, la sagesse antagoniste des mythes nous indique comme premier chemin d'humanisation tous les vis-à-vis réflexifs entre les langues, entre les cultures, entre les civilisations.

Civilisations et humanisations : évolutions de leurs entre-deux

Il y a à l'origine de l'humain « l'entre » de deux dissociations. Celle de chacun avec, selon lui, ce qui ou quoi n'est pas lui est statique et peut conduire au destructif : « c'est lui ou moi » ; d'où ces entre-deux corps à corps dont personne ne sort indemne quand il en sort. L'autre dissociation est dynamique : celle de chacun avec du « non-moi » mais qui interfère avec lui. Elle peut conduire au constructif d'un ensemble de moi et non-moi. Se référant à Nishida, Buber, von Weizsäcker, Heidegger, Watsuji, le psychiatre Kimura (2000) propose une « *approche phénoménologique de la schizophrénie* » dans un livre qui a pour titre en français *L'entre*. Pour que « la contradiction fondamentale du sujet, constituée en son cœur par de l'absolument autre, soit surmontée », il y faut un « sans fond de la vie, commun au soi et au non-soi » : un « entre », en japonais *aida* (prononcez aïda). La schizophrénie est surmontée quand le sujet à la fois se rattache à l'Autre et s'en distingue : autre parmi les autres (*aida* intersubjectif) et autre en lui-même (*aida* intrasubjectif). Sibony (1991, p. 344) trouve cela dans la Bible. Dieu dit : « L'arc en ciel sera signe d'alliance entre moi et entre les vivants. » « Forme étrange, ce "*BYN*" de l'hébreu biblique exprime l'entre, l'inter mais le redouble […]. Déjà l'*inter* latin dit que l'effet d'entre-deux est interne à chacun des deux […]. L'entre-deux vient, en plus du deux, pour faire voir que l'écart en chacun fonde le comprendre l'autre. » Sibony ajoute : « En arabe, langue sœur : "fais-lui comprendre" se dit "engage-le dans l'entre-deux (avec l'autre ou avec le monde, avec lui-même divisé par l'acte de comprendre". » Recherchant les antécédents de la notion d'*aida*, Stevens (2003, p. 687) relit Watsuji (1889-1960) et Nishida (1870-1945). Tous deux combattent l'exclusivisme du *cogito* cartésien. L'être humain est relation, *aidagara*, être au monde dans le temps et l'espace et parmi les autres. En conséquence, pour Watsuji (1935, 2011), l'éthique est fondée sur l'être humain, *Ningen* intégral : *nin*, la personne, l'individuel, et *gen* ou *ken*, c'est *aida* ou encore *ma*, l'entre. Si *nin* l'emporte, c'est l'individualisme et son égoïsme destructeur. Si *gen* l'emporte, c'est le formatage avec ses contraintes liberticides. *Nin* et *gen* se posent l'un contre l'autre, mais c'est pour se lier l'un avec l'autre. L'entre des humains est psychosocial, historique mais aussi cosmologique, ontologique, historial. Il est à

découvrir (intuition originelle), à réaliser (épreuve anthropologique offerte). Couteau (2010, p. 111) le note : face à *l'être pour la mort*, Watsuji dresse *l'être pour la vie* : il fait attention à l'entre des humains, à « l'ici-et-maintenant de tous, aux générations futures ».

Stevens poursuit avec Nishida et son « auto-identité contradictoire ». Toute forme est un « état d'équilibre temporairement limité par la concurrence de vecteurs opposés ». Dans sa critique des identités et des différences, Sibony (1991, p. 340, 354, quatrième de couverture) posait déjà l'écart qu'exalte à nouveau Jullien (2012, p. 31) : « […] la différence ne produit rien qu'elle-même […]. L'écart, en revanche, par la mise en tension qu'il organise […] maintient en activité l'un vis à vis de l'autre […] il ouvre, libère, produit de l'*entre* entre eux […]. » C'est ainsi toute l'histoire comparative des civilisations dans leurs écarts qu'il faudrait étudier pour s'impliquer comme humain en devenir à travers ces vis-à-vis. Ce parcours est amorcé et l'on peut se référer à Morin, Agamben, Van Lier, Cosandey, Goody, Jullien (Demorgon, 2015a, 2015b, 2014). Citons de mémoire Pascal écrivant que tout notre malheur vient de ce que nous ne savons pas tenir ensemble les contraires. Seule peut le permettre l'étude poursuivie des vis-à-vis des civilisations des œuvres et des auteurs. À l'exemple du vis-à-vis de la Grèce et de la Chine classiques qui opposent l'être stable et le devenir changeant. À y regarder mieux, les positions bougent au cours des millénaires, voire se renversent et même se composent. Ce qui est opposition entre deux civilisations apparaît aussi au cœur de chacune.

Ainsi, avant Platon, il y eut Héraclite, proche de la pensée classique chinoise des opposés. Après Platon, il y eut Aristote souhaitant composer entre l'abstraite fixité de l'idée et la concrétude du cours des choses. Jullien se réclame de Socrate, l'humain qui n'est nulle part, juste entre. L'ontologie grecque classique du tiers exclu, défavorable à l'entre, a marqué l'Europe. Mais Jullien (2012, p. 56) note les propos du peintre Braque, « ce qui est entre la pomme et l'assiette se peint aussi ; et même cet "entre-deux" me paraît aussi capital que ce qu'ils appellent l'"objet" ». Jullien est enthousiaste : « […] quelle plus belle ressource de notre langue, précisément, que ce verbe-ci : "entre-tenir" […] l'entretien du monde : enfin on s'y met. » Avec un atout supplémentaire, l'exemple de l'extraordinaire composition d'entre-deux, que la cosmologie nous donne à comprendre.

Entre-deux du cosmos

L'intérité antagoniste est à l'œuvre dans toute la nature. Ainsi, dans le monde de la vie avec la photosynthèse : monde physique et monde végétal sont interdépendants. De même le sont le monde des insectes et le monde des plantes à fleurs à travers la pollinisation. Entre ces trois mondes, matériel, végétal et animal, et à l'intérieur de chacun, on a de multiples interdépendances : parasitages, symbioses, coopérations. On a aussi des faits de prédation. Certains êtres contribuant à l'alimentation d'autres, la vie, menaçante et menacée, a dû s'engager dans des moyens et des formes d'attaque et de défense. À l'intérieur d'une même espèce, l'intérité des formes existe aussi avec la métamorphose.

Dans le monde de la matière, la physico-chimie témoigne de l'intérité dynamique qui lie les caractéristiques du milieu (température) et la réversibilité des quatre états de la matière : solide, liquide, gaz et plasma. Après Mendeleïev, le XX^e siècle, avec déjà les Curie, découvre les protons positifs, les électrons négatifs ou positifs et, comme en « rajout » dans l'entre, les neutrons, et l'infini des particules. L'entre-deux antagoniste s'impose de multiples façons : « continu, discontinu », « ondulatoire, corpusculaire », « fusion, fission », « équilibre, déséquilibre », « construction, destruction ». Dans des espaces-temps incommensurables, l'intérité antagoniste du Cosmos se déploie en une infinité de créations galactiques. Ainsi, des étoiles rayonnant comme notre soleil, ou des trous noirs dont la densité retient la lumière. Selon Hawking (2012), un trou noir, dans son hyper densité, explose peut-être enfin : *bing bang* de naissance d'un « bébé univers ».

Dynamique de l'entre

Incommensurable espace-temps galactique, insondable profondeur évanescente de l'univers particulaire composent une cosmologie ostentatoire de l'autre et de l'entre. Vides sidéraux, densités sidérantes naguère impensées nous contiennent. Pourquoi donc notre anthropologie peine-t-elle à découvrir la richesse infinie de l'autre et de l'entre dans nos trois niveaux de relations enchevêtrées : personnes, groupes et sociétés ? L'entre, en tension, s'y déploie dans une pluralité complexe d'entre-deux. À l'un de ses pôles, il est comme vide. Ainsi, pour Jullien (2012, p. 51-54) « l'entre n'a rien en propre », il est « sans statut », « passe inaperçu », est « a-topique », « sans essence et sans qualité, mais par là-même "fonctionnel" […] "communicationnel" », car c'est ainsi qu'il « relance le commun ». L'entre se fait alors intermédiaire et va vers le pôle du plein à travers passages, liens qui s'esquissent et s'essaient, objets relais. « L'entre est par où tout passe […] », par où « […] "il y a" des choses qui peuvent s'individuer, communiquer entre elles, se déployer et s'animer ». Il est le lieu de transformations mutuelles toujours possibles dans les rencontres. Sibony (1991, p. 344) précise : « L'intersection de deux parties est une entame à chacune d'elles. »

Déjà, Hannah Arendt (1961) voit les humains entre eux autour d'un feu, d'une table, d'un verre, au cœur d'une conversation, d'une réflexion. Non sans danger de tel ou tel imaginaire idéalisé, comme celui de la rencontre interculturelle facile de l'Orient et de l'Occident. Sans parler d'un entre-deux partiel d'humains dont la densité s'accroît vers un entre-nous qui se transforme en contre-eux. Pourtant, elles sonnent bien les métaphores musicales de consonance et d'harmonie avec leurs vides, leurs pleins, leurs intervalles simples et complexes. Diastème et système, disaient les Grecs. L'intervalle tend partout (musique, géométrie, vie, relation, philosophie) à se produire pour sauver le travail des opposés. L'intervalle perdu, les opposés cognent (il m'est tombé dessus). Jullien précise : « Dans le dia-stème, les choses tiennent par l'écart et non par la mise ensemble que suppose le "*syn*" de "système". »

Pour Glissant (1997), le système est « continental » : dans le continent les États sont serrés. Il se réclame de la pensée archipélique d'ensembles humains avec

espaces, vents et mers. Il reprend à Deleuze la « disjonction incluse » et le « rhizome », pour son « Tout-monde », entre-deux permanent de multiple et d'un. De son côté, Levinas (1961) dit le danger de la totalité qui se veut achevée quand l'infini ne se clôt jamais. À la dernière ligne de son *Entre-deux*, Sibony (1991, p. 399) évoque la perversion « fétichiste ». Les humains se donnent des perspectives religieuses, politiques, économiques travesties en fins absolues, moralisatrices, dénonciatrices et meurtrières. Il faudrait « les penser pour ce qu'elles sont : des actes de guerres contre l'Infini ».

Critique de l'interculturel aux deux visages

L'interculturel idéalisé ne considère pas volontiers les conflits. Il se pense d'avance en mesure de les résoudre. Il se détourne de l'histoire quand elle montre leur gravité. En conversation avec nous lors d'un symposium *Sietar Europa*, Bennett (2005) en a convenu. Praticiens, et même théoriciens de l'interculturel, n'ont plus pensé qu'aux applications concrètes utiles et commercialisables. Pourtant, l'histoire humaine est interculturelle. Les humains s'y rencontrent même en s'entretuant et s'acculturent aussi pendant et après. Nomades et sédentaires l'ont fait pendant des millénaires. En se détournant des drames et tragédies, l'interculturel délaisse toute analyse anthropologique et politique. Dès lors, on a un interculturel « faible » soucieux d'arrangements divers mais non d'humanisation profonde. Nous avons apprécié, à cet égard, les multiples critiques judicieuses réunies par Blanchet et Coste (2010).

Merci également à Rautenberg (2008) de sa formule concise, « l'interculturel, forme de la complexité des sociétés ». L'idéalisation de l'interculturel a même entraîné la préférence pour d'autres termes. Sur nombre de campus américains, le *transculturel* de partage prime sur l'interculturel de décodage. Aux Antilles françaises, les tenants de la *diversalité* correctrice de l'universel ont forgé le *multi-transculturel*, réunissant le divers du séparé et le commun de l'uni. Or, entre séparation et union il y a de l'échange, d'où un pas de plus vers le *multi-trans-interculturel*. Chacun connaît déjà : *pluri-inter-transdisciplinaire*. Ou, malgré sa logomachie fétichiste : thèse, antithèse, synthèse. On trouve là toujours une triade plus générale. Séparation ou union sont des tentations permanentes de l'entre-deux pour réduire les conflits au bénéfice de la stabilité. Quant à l'échange, il vient réversible en réponse aux instabilités. Ces trois perspectives polarisées sont fécondes quand elles s'entrerégulent selon les situations. Sinon, elles redeviennent *inter* illusoire truquant le réel, *multi* ségrégatif intolérant, *trans* coagulant, tuant le changement.

Identité, altérité et le mot de Couturat (1905) : l'intérité

Pour Sibony (1991, p. 340-341), c'est l'entre-deux qui sauve l'identité et l'altérité : « L'identité est à chaque fois un dépôt d'identifications secrétées […] offerte à l'épreuve de l'entre-deux et du passage […] Et le syndrome d'identité, c'est quand l'entre-deux est bloqué et induit le rêve d'une forme unique. » À n'être qu'une autre identité, l'altérité perd toute valeur antagoniste. Le retour de l'entre la rétablit dans

cette fonction. Pour Jullien (2012, p. 64), « identité, altérité *a priori* sont "dogmatiques" ». Il soutient l'ailleurs qui installe une « réflexion au sens propre » entre identité et altérité, les faisant sortir de leur indifférence ou de leur hostilité. Il affirme : « Je crois donc qu'il n'y a plus tant à penser l'être, désormais, qu'à penser l'entre […]. » Formule judicieuse car avant et pendant deux décennies (1991-2012), l'entre-deux, l'entre sont bien loin d'être compris et reconnus. En 1990, *Les Notions philosophiques* (3000 p.) consacrent cinq pages à l'identité, vingt-cinq lignes à l'altérité. « Entre » est totalement absent. La même année, 2004, Cassin (*Vocabulaire européen des philosophies*) et Godin (*Dictionnaire de philosophie*) ignorent toujours « entre » ; de même, Blay (2006) dans son *Dictionnaire des concepts philosophiques*.

Pourtant, trois courants culturels se conjuguent en faveur de l'entre. Levinas, face à la Shoah, hisse « l'autre » au sommet de la pensée humaine, érige l'éthique en philosophie première. L'entre bénéficie aussi de la mondialisation économique informationnelle, et encore de la mondialité écologique et cosmique. En fait, tout au long du XX^e^ siècle, l'entre était présent dans les grandes mutations scientifiques (relativité et physique quantique), ou artistiques, littéraires (surréalisme), philosophiques (Weil) et politiques (l'engagement, mai 68). L'entre disposait même d'un mot supplémentaire, caché depuis 1905. Nous allions le découvrir par le hasard d'une lecture. Breton et Guibal (1986) y traitaient de Labarrière (1983) : *Le discours de l'altérité*. « Entre », « entre-deux », « *zwischen* » étaient là avec la perspective de « convertir l'altérité de différence en altérité de relation ». Breton commente : « […] véritable insistance sur ce que Couturat appelle d'un mot barbare : "*l'intérité*". » Morace, en recherche avec nous, explore les œuvres de l'interlinguiste, logicien et mathématicien Couturat (1868-1914) et trouve « intérité » dans *Les principes des mathématiques* (1905, p. 73). À cette seule page : dix occurrences du terme « entre » dont deux sur « la notion d'entre ». Et une note : « On voudrait pouvoir dire "inter-ité" comme en anglais *betweenness* ou, en *esperanto* : intereco. » Sur le terrain des échanges européens et mondiaux, le terme trouvé allait être fort utile pour penser identités et altérités des personnes, des groupes, des peuples et relier la construction de l'Europe à son passé tragique. Et cela d'abord pour nos collègues chercheurs auprès des Offices des jeunesses : Kraus, Lipiansky, Hess (1998, 2012), Colin, Alaoui. De son côté, Mutuale souligne l'intérité sociétale. Gabriel, dans un ouvrage à publier, explore un ensemble de figures géométriques qui, avec Platon déjà, ou même avant lui, donne à voir et à penser des intérités multiples.

Ailleurs, citons Gratton de Montpellier 3. En Belgique, Panhuys (2004, p. 144) consacre une longue note à l'intérité. Stevens (2003), comme Breton, évoque ce « peut-être malheureux néologisme », mais il l'emploie vingt fois dans son texte sur *aida*. Au Québec, citons Godenzzi (2007, p. 42-44). Le terme est repris en allemand, *interität*, à l'Institut de Ludwigsburg (2004) et par Nicklas et coll. (2006, p. 34). En anglais, Gourvès-Hayward et Morace (2010, p. 303) choisissent *interity*. Actuellement, en Moldavie, Untila (2014, p. 49) y recourt et, en France, Cortès (2014, p. 11) et Carpentier (2015, p. 15). On dispose ainsi d'une belle panoplie de termes complétée qu'elle est par cette « intérité » retrouvée. Puisse cela décourager tout abus

dominant fétichisé de l'un d'eux. Et, surtout, permettre un usage souple des divers termes selon les domaines. Voyons-le pour l'histoire.

L'histoire : entre-deux, centralités et « régulations » (Ve siècle av. J.-C.)

La pensée de l'histoire (philosophie détournée) s'est jadis perdue à la recherche d'un sens global avant de se recentrer sur événements et personnages de premier plan. Elle est devenue une histoire identitaire d'individus, de groupes, de pays. Pourtant, elle a aussi progressé : englobant la préhistoire et l'avenir, et devenant planétaire. Elle se reconnaît à tous les niveaux individuels et collectifs. Ce sont toujours des acteurs humains qui agissent mais pas n'importe comment. Ils se réfèrent à l'ensemble de leurs inventions antérieures. Ainsi, de leurs relations au monde et à eux-mêmes qu'ils ne cessent de réorganiser au long des millénaires. Tout en se modifiant, ces organisations acquièrent une certaine consistance. Elles sont perçues non seulement par les historiens, mais par le grand public lui-même. Il faut échapper au piège de l'histoire seulement identitaire des gouvernants et des pays. Pour accéder au fond de l'histoire dans la complexité de tous ces agencements, il faut travailler avec de nouveaux outils qui permettent de relier les pays et les époques.

Trois principaux ensembles composent en quelque sorte les trois figures de l'humain historique. Ce sont les conduites de tous les acteurs à tous les niveaux (a). Ces conduites s'organisent en grandes activités (b) : religion, politique, économie, information. Et ces activités, à travers leurs conflits et arrangements, produisent les différentes formes de société (c) : tribus, empires, nations, mondes. Ces trois grandes organisations synchroniques ainsi différenciées, bien que toujours enchevêtrées, préstructurent pour leur part les évolutions dans la limite des degrés de liberté des humains. Et tout cela, à mesure, se compose dans l'espace-temps relationnel de chaque ensemble humain aux prises avec tous les autres et dans lequel nous retrouvons les pays et leurs gouvernants.

Les conduites sont mises en œuvre par tous. Elles ne sont pas d'abord culturelles, elles ont un fondement anthropologique. Ce sont des actes simples (avancer, reculer ; s'ouvrir, se fermer) ou complexes régulant, par exemple, l'autorité et la liberté. Certes, dans l'expérience, certaines conduites essayées sont sélectionnées et deviennent culturelles mais restent modifiables. Cela ne veut pas dire qu'elles sont partout différentes. Certaines pourront avoir du commun entre elles et des variations relatives aux lieux et aux temps. On a voulu dire la liberté absente de certaines cultures car le mot leur manquait, mais l'anthropologue Goody a observé sur le terrain que l'absence du mot ne signifiait pas l'absence du fait. Certaines régulations de conduites comme celle de l'entre-deux « autorité, liberté » sont à l'œuvre dans nombre d'oppositions caractéristiques des grandes activités humaines. « Dictature, démocratie », « libre-échange, protectionnisme », libertés de conscience, libertés d'expression, indépendance des enfants à leur majorité, relèvent du politique, de l'économie, de la religion, de l'information et de la famille. Ces grandes activités constituent un second ensemble d'organisations historiques fort complexes.

En effet, en même temps qu'elles varient beaucoup dans l'espace et dans le temps, elles relèvent de grandes orientations de l'expérience humaine. Leurs destins dépendent des choix des acteurs qui font qu'en même temps elles se différencient et restent enchevêtrées.

Au moment où l'histoire commence à s'écrire, on peut voir que les acteurs de « la » religion et de « la » politique — rassembleuses, unificatrices — s'associent plus ou moins pour mieux contrôler les acteurs de l'économie et de l'information. D'où, après les tribus, la centralité autoritaire dominante des royaumes et empires. À la suite de nombreuses crises des royaumes et des empires, les acteurs de l'économie et de l'information allaient, en s'associant, non seulement conquérir une autonomie mais parvenir à renverser le contrôle subi et à le retourner en leur faveur. C'est ce qui conduisit à l'invention d'une autre centralité, celle des nations affichant l'intérêt du progrès scientifique et technique et le déploiement de plus d'initiatives individuelles ou collectives. Cette centralité nationale est aujourd'hui entamée dans les sociétés de la mondialisation économique informationnelle où les acteurs du calcul financier installent une unité de stricte rentabilité pour leurs entreprises. Ces étapes montrent clairement que les grandes activités (deuxième niveau d'organisation d'entre-deux) ont ainsi contribué à engendrer le troisième niveau : celui des formes de société. On voit que ces quatre formes sont données-construites. Comme formes dominantes, elles émergent, se succèdent mais sans disparaître. Elles s'enchevêtrent pour composer les sociétés singulières dans leurs évolutions.

Terminons avec une heureuse surprise. Sur deux millénaires et demi, après plusieurs réapparitions, voici la toute dernière du *Zhong Yong*, grâce à Jullien (1993). Ce classique chinois est attribué à Zisi, petit-fils de Confucius. Le premier terme, *Zhong*, évoque le centre, la centralité. Pas un juste milieu définitif; tout au contraire une centralité qui évolue sans cesse en fonction de nouveaux contextes : une régulation. Le second terme, *Yong*, regroupe deux sens : qui marche (efficace) et maintenue (régulière, à usage ordinaire). Jullien (1993, p. 53) résume : « Le "centre" tel que l'ont compris les Chinois, demeure disponible à l'un comme à l'autre "extrême", les fait servir l'un en même temps que l'autre et les transcende tous les deux. » Tel est l'entre-deux de régulation constructive d'une « voie » qui suit le cours antagoniste des choses. Revenons à l'Occident, avec Wunenburger (1989) qui met en évidence que, depuis Héraclite, une partie des penseurs occidentaux ont reconnu ces nécessaires régulations, articulations et compositions des contraires. Un courant général s'est même constitué dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle. Citons Wallon et la pensée par couples, Lupasco, ses trois matières-énergies et leurs trois logiques, Morin et sa systémique dialogique, Dufour et ses logiques unaire, binaire et ternaire, Bernard-Weil et la systémique ago-antagoniste.

Pourtant, aujourd'hui encore, la culture générale commune ne parvient pas à intégrer cette perspective. À cause du primat toujours presque exclusif de l'identitaire, elle ne voit que le côté destructeur des antagonismes. Elle ne sait pas poser la logique créatrice des antagonismes adaptatifs. Elle ne comprend pas que le deuxième niveau d'organisation d'entre-deux, celui des grandes activités — religion, politique,

économie, information —, pourrait conduire à une laïcité généralisable, universalisante. Et pas davantage que le troisième niveau d'organisation, où s'enchevêtrent les formes successives de société dans chaque pays, sans que ce soit clairement voulu, constitue *de facto* un ensemble de trésors pour un devenir cosmopolitique. En raison de ces freins persistants, quand nous lisons les livres de Sibony, de Jullien, de Stevens — sur la Bible, les classiques chinois, la philosophie japonaise —, nous voici soudain transformés en Zhu Xi (Jullien, 1993, p. 29, 33). Dans sa note pluriséculaire, par laquelle il introduit au *Zhong Yong*, il écrit : « Quand on le déroule, ce livre remplit l'univers dans toutes les directions et, quand on l'enroule, il se retire et s'enfouit dans son secret. »

Bibliographie

Agamben Giorgio, 2002, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot.

Arendt Hannah, 1961, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

Bennett Milton, 2005, Entretien (avec Jacques Demorgon), Congrès de Sietar Europa.

Blanchet Philippe & Coste Daniel, 2010, *Regards critiques sur la notion d'interculturalité*, Paris, L'Harmattan.

Blay Michel, 2006, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse.

Breton Stanislas & Guibal Francis, 1986, *Altérités : Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Osiris.

Carpentier Nelly, 2015, « L'intérité humaine antagoniste », *Synergies Monde méditerranéen*, nº 4, p. 15-21.

Cortès Jacques, 2014, « Les flottements, embarras et espérances de l'autonomie dans le champ de la Didactique des Langues-Cultures », *Synergies Chine*, nº 9, p. 7-20.

Couteau Pauline, 2010, « Watsuji Tetsurô », *Géographie et cultures*, nº 74, p. 111-123.

Couturat Louis, 1905, *Les principes des mathématiques*, Paris, Félix Alcan.

Demorgon Jacques, 2014, « L'homme insuffisamment cognitif et pragmatique. Le fait et la valeur, le dire et le faire, le profane et le sacré », *La Francopolyphonie*, nº 9, vol. 1, p. 15-46.

Demorgon Jacques, 2015a, « Sur Cosandey, Goody, Jullien », *Synergies Monde méditerranéen*, nº 4, p. 109-119, 137-159, 197-210.

Demorgon Jacques, 2015b, *Complexité des cultures et de l'interculturel. Contre les pensées uniques*, Paris, Economica.

Dufour Dany-Robert, 2012, *Il était une fois le dernier homme*, Paris, Denoël.

Glissant Édouard, 1997, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard.

Godenzzi Juan, 2007, « Vers une éducation interculturelle », *Tinky*, nº 5, Université de Montréal.

Gourvès-Hayward Alison & Morace Christophe, 2010, « A multiperspectivist model for intercultural Learning », *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 34, nº 3, p. 303-313.

Hawking Stephen, 2012, *Petite histoire de l'univers*, City Edition.
Hess Remi, 1998, *Pédagogues sans frontières. Écrire l'intérité*, Paris, Anthropos.
Hess Remi, 2012, *Les formes de l'intérité*, Sainte-Gemme, Presses universitaires de Sainte-Gemme.
Jullien François, 1993, *Zhong Yong. La régulation à usage ordinaire*. Paris, Imprimerie nationale.
Jullien François, 2012, *L'écart et l'entre*, Paris, Galilée.
Kimura Bin, 2000, *L'Entre*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
Labarrière Pierre-Jean, 1983, *Le Discours de l'Altérité*, Paris, PUF.
Levinas Emmanuel, 1961, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff.
Lévi-Strauss Claude, 1962, « La Geste d'Asdiwal », *Les Temps modernes*, nº 179.
Lowie Robert, 1969, *Traité de sociologie primitive*, Paris, Éditions Payot.
Nicklas Hans, Müller Burkhard & Kordes Hagen (éds), 2006, *Interkulturell denken und handeln*, Francfort-sur-le-Main, Campus.
Panhuys Henry, 2004, *La fin de l'occidentalisation du monde ?*, Paris, L'Harmattan.
Rautenberg Michel, 2008, « L'"interculturel", une expression de l'imaginaire social de l'altérité », *Hommes & migrations*, p. 30-44.
Scubla Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob.
Sibony Daniel, 1991, *Entre-deux. L'origine en partage*, Paris, Seuil.
Stevens Bernard, 2003, « Sur les antécédents de la notion d'"aida" », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 101, nº 4, p. 686-706. Disponible sur <www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2003_num_101_4_7521>.
Untila Victor, 2014, « Les antagonismes adaptatifs de la pragmatique », *La Francophonie*, nº 9, vol. 1, p. 47-59.
Watsuji Tetsurō, 2011, *Fûdo, le milieu humain* [1935], Paris, CNRS Éditions.
Wunenburger Jean-Jacques, 1989, *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel.

Jean-Jacques Wunenburger
Institut de recherches philosophiques, Université Lyon 3

Typologies de l'entre-deux : de l'intervalle au tiers inclus

Résumé
La pensée met en œuvre des entités, matérielles ou immatérielles, et leurs relations. Dès lors apparaît la catégorie de l'entre-deux, qui renvoie à des significations spatiales et temporelles, statiques et dynamiques. La typologie des usages permet de distinguer une variété qui va d'un sens faible, comme intervalle neutre, à un sens fort, supposant un tiers inclus. On étudie ces différents emplois dans des domaines qui vont du sacré à la sexualité.

Mots-clés
Entre, intermédiaire, mixte, tiers-inclus, médiance.

Abstract
Thought implements material or immaterial entities, and their relations. From then on appears the category of in-between, which sends back to spatial and temporal, static and dynamic meanings. The typology of uses allows to distinguish a variety which goes of a weak sense, as neutral interval, to a strong sense, supposing a third party. We study these various uses in domains which go of the sacred to the sexuality.

Keywords
In-between, intermediate, mixed, third party, mediance.

Tout ce qui est dispose d'une identité, d'une manifestation ici et maintenant. Sauf à rester immuable, tout être se modifie, se différencie, passe d'un état à l'autre parcourant parfois toute l'étendue entre deux extrêmes contraires (chaud-froid, grand-petit, etc.). La différenciation interne peut donc être comprise comme un passage entre deux états selon le moins ou le plus. Mais à son tour, tout être dans son existence se distingue d'autres êtres, semblables sans être identiques ou dissemblables, jusqu'à n'avoir aucun rapport possible avec ce qui relève d'un tout autre. On peut donc parler de variations internes comme passage entre un état, une forme et une autre, définissant souvent un transit, un état moyen (le tiède entre le chaud et le froid, l'adolescence entre l'enfance et l'adulte), mais aussi de contrastes externes, qui séparent deux genres ou deux espèces différentes (le chien et le chat, une table et

une chaise). Si la locution « entre » est commune à toutes ces situations, elle change de signification. Tantôt elle désigne un processus de différenciation sans nommer un troisième état substantiel, tantôt au contraire elle renvoie à des états qui ne sont ni l'un ni l'autre, qui peuvent rester singuliers, sous forme d'un et unique troisième, ou englober une multitude de transitions.

« Entre deux » désigne donc tantôt la seule différence existant entre au moins deux états ou êtres, tantôt un intervalle temporel ou spatial qui, tout en séparant les deux, laisse apparaître un troisième intermédiaire. Dans le premier cas, l'« entre deux » se rapporte à des opérations cognitives de différenciation, dans le second cas, il renvoie à une réalité ontologique nouvelle, tierce, qui tout en servant à distinguer, donne corps et prise à un tiers (voir Wunenburger, 1989, et Piclin, 1980). Comment penser donc le tiers qui dans certains cas s'ajoute ou s'interpose lorsqu'on a déjà différencié deux êtres matériels ou immatériels ?

L'« entre-deux » semble généralement un terme évident, transparent, univoque : c'est un intervalle d'espace et/ou de temps, un chronotope qui sépare deux entités, substances, mondes matériels ou immatériels. Apparaissant au milieu de deux autres, il est ce qui sépare et relie à la fois. Il est donc ambivalent, ce qui donne prise à une description complexe mais qui se prête aussi à une symbolisation, d'autant plus que le symbole est lui-même ce qui relie et sépare deux niveaux de signification. Mais, à la réflexion, cette figure de l'entre-deux peut recouvrir des expériences et des structures fort dissemblables. On peut essayer d'en repérer plusieurs, de les illustrer, et d'en montrer les enjeux épistémologiques et esthétiques.

Profils du chronotope de l'inter

— *Topologie* : envisagé du point de vue des coordonnées spatiales, l'entre-deux suppose que les deux espaces définis par leur surface propre ne soient pas contigus, ce qui ne laisserait place pour aucun interstice. Dès lors qu'un écart apparaît, l'espace entre deux devient une zone extraterritoriale, qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre. Ainsi se forme un *no man's land*, souvent sans nom ni identité. C'est le cas de frontières qui ne se ramènent pas à une ligne de démarcation mais laissent place parfois à une zone de construction et de renforcement de la séparation. La frontière séparant l'Europe occidentale des États communistes durant la guerre froide était ainsi lourdement défendue par un mur, des barbelés, des zones vides pour surveiller tout éventuel passage clandestin. Cet espace de l'entre-deux donnait lieu à une surveillance policière redoutable, afin qu'il reste totalement étanche. L'entre-deux devient ainsi un territoire imperméable renforçant la séparation de pays limitrophes. Il en est de même pour la ligne de démarcation fortifiée entre la Corée du Nord et la Corée du Sud, étroitement surveillée de chaque côté et dont l'unique point de passage constitue un sas hautement sécurisé. Au contraire, une frontière traditionnelle, marquée par des bornes éparses et des points de passage légaux, ne ménage pas d'espace intermédiaire, susceptible d'abriter des constructions et des systèmes de défense militaire (sur la frontière, voir Roussel, 1995).

La géographie naturelle ménage de même des zones morphologiques constituant un entre-deux analogue. Ainsi le détroit (du Bosphore ou de Messine) est constitué par un bras de mer qui sépare et relie deux massifs de terre ferme (continent ou île). Le détroit devient ainsi un espace à partir duquel les deux péninsules apparaissent comme des bords séparés entre lesquels un passage peut se faire sans toucher les bords de la terre[1].

— *Chronologie* : du point de vue des coordonnées temporelles, l'entre-deux est l'intervalle temporel entre deux moments essentiels, c'est la pause, le suspens, l'instant qui marque un arrêt et précède une reprise. Il perd dans ce cas de sa signification première pour acquérir sans doute un sens plus métaphorique mais néanmoins pertinent, qui dépend de la conception que l'on se fait du temps.

Pour le temps objectif, la question est de savoir s'il est continu et donc sans suspens, ou discontinu, même infinitésimalement ? Dans la perspective discontinuiste de Gaston Bachelard par exemple, il existe bien un intervalle de néant, nommé l'instant. Celui-ci constitue une sorte d'entre-deux qui entrecoupe la durée globale ressentie. Le néant

> est en nous-mêmes, éparpillé le long de notre durée, brisant à chaque instant notre amour, notre foi, notre volonté, notre pensée. Notre hésitation temporelle est ontologique. L'expérience positive du néant en nous-mêmes ne peut que contribuer à éclaircir notre expérience de la succession. Elle nous apprend en effet une succession nettement hétérogène, clairement marquée par des nouveautés, des étonnements, des ruptures, coupée par des vides […]. (Bachelard, 1989, p. 29)

L'entre-deux devient ainsi un temps négatif, vide, qui interrompt la durée pour lui conférer un rythme. Le rythme est précisément le concept qui permet de penser la succession selon des interruptions hétérogènes qui viennent lui conférer des variations fortes. Sans cette syncope de temps, le temps coulerait comme un flux mais, appuyé sur la syncope, il est une relation vibratoire entre des instants. Le temps ne serait qu'une suite syncopée d'instants.

Du point de vue d'une temporalité subjective, l'entre-deux désignerait plutôt une séquence, une période atone entre deux moments intenses, clairement ressentis. L'entre-deux renverrait à une sorte de baisse d'attention, d'activité, qui peut aboutir au vécu de l'attente, de l'ennui. Le temps vécu (Minkovski, 1995) oscillerait donc entre des temps forts et des temps faibles, l'hypotonie du vécu devenant une sorte d'intervalle creux avant que le vécu ne s'accentue et ne s'intensifie à nouveau. En ce sens, l'entre-deux temporel s'apparente à une phénoménologie du temps vide, inactif, inoccupé, qui peut se pérenniser jusqu'à la mélancolie ou se remplir de nouveau par l'attention et le désir.

1. Piero Zanini, Détroits.

Variations de profil ontologique

Une fois rappelées ces deux compréhensions, isolées pour l'analyse mais souvent entremêlées dans le vécu, on peut penser que l'entre-deux donne lieu à trois sortes d'ontologies différentes, témoignant de la polysémie du terme.

(1) En un premier sens, l'entre-deux est vide parce que sans rapport avec les êtres qu'il sépare. C'est un vide, voire un non-être, au sens bachelardien. Du point de vue matériel, l'entre deux est une terre en jachère, non occupée, non contrainte, qui permet à chacun des espaces habités et bâtis d'exister de manière autonome, voire autarcique de part et d'autre. S'il commençait à être doté d'une identité, d'une physionomie, d'une propriété territoriale, il deviendrait précisément un autre espace encore, un tiers.

En un sens, l'entre-deux relève de la catégorie du neutre, de ce qui ne peut s'énoncer que sur le mode du ni, ni. Cette neutralisation de l'espace anonyme, impersonnel, qui n'est ni affirmé ni nié, qui n'appartient à personne, a pu être rattachée par certains interprètes à l'espace des textes utopiques. Comme l'a noté Louis Marin, l'espace de la cité utopique n'est ni réel, ni irréel, il n'est ni négatif ni positif, il évolue dans une sorte de zone de simulation formelle, à la fois hors sol et bien typifiée par la simulation d'un autre monde concret. Le texte utopique n'est pas vraiment une troisième forme mais « la forme la plus faible = 0. C'est moins en l'occurrence le manque de troisième terme que le manque de l'un et de l'autre qui dessine les contours d'une zone vide que le troisième terme occupera : il est le degré zéro de la synthèse» (Marin, 1973, p. 32).

Mais cet espace entre-deux, déréalisé, n'en conserve pas moins une valeur fonctionnelle, opératoire, car l'espace vide rend possible l'émergence, le développement et la reconnaissance des espaces pleins qui l'entourent. L'entre-deux devient ainsi par son absence d'identité, comme *no man's land*, un point d'appui pour aborder des espaces territoriaux dotés d'informations géographiques et historiques. Il est même une sorte de condition de possibilité pour que des identités surgissent non à partir d'une opposition frontale entre identités, mais à partir d'un terrain neutre qui constitue les bords, les limites, les frontières.

(2) L'entre-deux peut aussi être un mélange, un mixte de l'une et de l'autre des entités préalablement distinguées dans leur essence propre.

Platon déjà avait progressivement raffiné sa science dialectique, d'abord assignée à faire passer l'esprit du sensible à l'intelligible, maintenus comme deux essences séparées, en une science des mixtes et des intermédiaires. La première philosophie platonicienne est en effet préoccupée par identifier au-dessus du sensible instable et hétéroclite un plan d'essences séparées, détentrices des conditions ontologiques et cognitives de la vraie réalité. Les apories suscitées par le dualisme épistémologique, métaphysique et moral, ont conduit, vers la fin, Platon à meubler l'entre-deux de multiples niveaux intermédiaires, qui constituent autant de mélanges. Ainsi, dans son enquête du « Philèbe » sur le plaisir, Platon oppose un plaisir pur, lié à la connaissance intellectuelle des essences et un plaisir impur, situé dans la satisfaction des pulsions sensibles du corps. Mais loin de classer les plaisirs selon ces seuls extrêmes,

Platon explore une échelle de plaisirs plus ou moins purs ou impurs. Ainsi il déduit une série scalaire d'états mixtes qui sont composés, selon des proportions variables, de pureté spirituelle et d'impureté physique. Or c'est bien dans cet entre-deux que se développe la vie concrète de l'homme, à qui il incombe moins de s'installer aux extrêmes du plaisir qu'à étalonner les plaisirs mélangés, qui peuvent susciter de bons ou de mauvais mélanges. La dernière esthétique et éthique de Platon est bien une science du bon mélange d'esprit et de corps, définissant des degrés hiérarchisables à nouveau entre le haut et le bas. Il convient alors de reprendre l'ancienne science métrétique qui ne mesure pas mathématiquement les êtres sensibles, mais les évalue selon leurs proportions harmonieuses de composants hétérogènes (Platon, 2009, p. 24 et suiv.).

> Notre postmodernité, lasse des binarités fondant un ordre hiérarchique des choses, développe de même une réhabilitation des mélanges, métissages et autres hybridités[2]. Il ne s'agit plus d'isoler et de valoriser des identités simples et radicalement différenciées les unes des autres, mais de mettre en avant des êtres mélangés, qui entremêlent les attributs des identités séparées. Loin de la valeur de pureté, se trouve de nos jours promue la texture impure, qui entremêle inextricablement les propriétés autrefois séparées. Cette pensée s'exerce particulièrement dans les domaines préalablement caractérisés par des affirmations identitaires fortes : ethnies, nations, pouvoirs, etc. à qui on attribue des effets néfastes car réduits à la crispation sur des identités antagonistes. (Lyotard, 1979 ; Ruby, 2000)

L'entre-deux, entendu comme mariage des opposés, peut cependant se développer selon deux processus bien contrastés : dans l'un, les éléments différenciés sont véritablement recréés pour former un troisième être, à son tour structuré et complexifié. Tel était déjà le statut symbolique de l'androgyne qui, dans le mythe antique relaté par Platon, se composait des deux sexes assemblés en une totalité ronde harmonieuse, à la différence de l'hermaphrodite dont les caractères bisexuels sont agrégés de manière accidentelle (Platon, 1989). Cette dernière figure ouvre précisément sur le second cas, qui entend l'hybride comme une juxtaposition, bricolée d'éléments identitaires séparés. L'entre-deux résulte alors d'une combinatoire souvent même aléatoire ou ludique d'éléments hétérogènes, sans reformer réellement une nouvelle organicité.

Tel est le cas précisément de l'esthétique postmoderne qui emprunte différents éléments de style opposés pour les recombiner souvent gratuitement par détournement ou perversion. La plupart de ces programmes artistiques proposent d'opérer une déconstruction systématique de l'expérience du réel, par réduction à des fragments qui entérinent l'impossibilité d'une représentation totalisante du donné. Cette opération peut relever soit d'un détour conceptuel, qui remplace la figuration de l'objet par la visualisation des signes qui le constituent, pour l'évider de toute insertion dans le monde vécu, soit d'une focalisation sur un mode élémentaire

2. Voir Laplantine et Nous (2001) et « Hybrides et hybridités », *Uranie*, nº 6, Centre de recherche Mythes et Littératures, Université Lille 3, 1996.

d'apparaître, par sélection des formes ou des couleurs traitées pour elles-mêmes (monochrome), par expression directe des gestes et pulsions du processus pictural lui-même (action painting, dripping, etc.). Corollairement, s'impose souvent un traitement purement ludique des éléments, mis en avant pour eux-mêmes, dans une combinatoire qui n'a d'autre fin que l'entrechoquement des possibles non réalisés ou non perçus par le regard adaptatif. Il en résulte un repli de l'activité artistique sur une production de configurations formelles, vidées de toute finalité de sens interne, et qui n'ont plus d'autre destinée qu'ornementale. L'art postmoderne se confond alors avec des objets et des événements qui s'intercalent dans les interstices de l'espace habité ou du vécu social (arts appliqués, arts de l'environnement).

Ainsi l'hybridité peut aussi bien se décliner en « hyper », permettant aux déterminations différentes hybridées de générer un être complexe, doté de propriétés et performances accrues, qu'en « hypo », le processus neutralisant, détruisant même des entités ou facteurs antérieurs dotés d'efficience ou de visibilité. Il peut s'agir alors de collections d'objets bizarres, de procédés graphiques pour déformer, reformer, dissoudre, mutiler, disloquer les images des choses ou celles de la figure humaine, de collages et juxtapositions de parties d'œuvres étrangères l'une à l'autre. Il reste à savoir dans quelle mesure ces exercices de chevauchement, de mélange, de métissages, pour innovants et libératoires qu'ils soient de nouvelles perspectives et usages, peuvent reconstituer un troisième « monde », entendu comme un milieu à travers lequel l'humain peut se réapproprier son histoire et son destin.

(3) L'entre-deux peut enfin se présenter comme un être plein, qui devient quasiment un troisième être, gagnant la substantialité réservée d'abord aux deux autres. Beaucoup de tableaux synoptiques ou taxinomiques dans tous domaines (p. ex. dans l'anthropologie) rangent ainsi les mélanges, mixages de deux entités dans la catégorie d'une troisième substance, participant dans sa composition aux deux autres qui l'encadrent mais en façonnant de cette dualité une entité nouvelle. Depuis Aristote jusqu'à Kant, l'imagination mélange d'images et d'idées, intermédiaire entre la perception et l'intellection, accède bien au statut d'une faculté propre (Aristote, 1995 ; Kant, 2012). Descartes, après avoir distingué deux substances dans la nature de l'homme, la pensée comme *res cogitans* et le corps comme *res extensa*, chacune étant censée être et être connue sans la relation à l'autre, n'en admet pas moins une troisième substance, celle résultant de l'union de l'âme et du corps, mais le mélange complexe résiste à la connaissance par idées claires et distinctes. Ce mélange intermédiaire du psychosomatique est donc à la fois une structure forte (« l'âme est plus intimement liée au corps qu'un pilote à son navire ») et une substance opaque, rebelle à la connaissance par représentation (Descartes, 2011 et 1993).

Il reste que bien des lieux nommés « entre-deux » semblent délicats à classer du fait même de leur identité instable qui n'est choisie que par l'interprète qui le subsume sous sa rationalité psychosociale. Ainsi la banlieue, espace péri-urbain spécifiquement identifiée dans l'ubanisme, constitue bien un espace limitrophe, périphérique des villes, un entre-deux de ville et non ville ; mais elle perd l'identité du centre urbain, sans participer aux propriétés du monde rural qui le borde à l'extérieur. La banlieue peut être assimilée soit à un terrain vague, territoire de la désolation, soit

à une agrégation hybride de logements et d'habitants, soit parfois devenir véritable monde à part, fermé et hostile, qui échappe à tout ordre social et tout contrôle juridique.

L'entre-deux comme originaire

Souvent les intermédiaires peuvent être abordés comme seconds, surgissant sur les bords, venant après coup et donc être dévalorisés, être dotés d'une moindre existence, puisqu'ils ne sont ni l'un ni l'autre. En ce sens, l'entre-deux échappe aux classifications, inventaires, atlas, restant dans la zone mitoyenne, et perd la dignité et la noblesse de ce qui a une identité substantielle.

Mais ils peuvent aussi, à l'inverse, être posés comme premiers, sur fond de déréalisation, désubstantialisation, désubjectivation des entités qui encadrent. Si la pensée occidentale, dominée par la question du substrat, de la substance, minore les interstices et intervalles, la pensée orientale chinoise ou japonaise, semble, au contraire, les majorer et en faire des principes essentiels.

Dans la pensée japonaise, par exemple, le sujet, qui se décline toujours au pluriel grammaticalement, selon les relations qu'il entretient avec le milieu et l'entourage voire selon les situations, voit sa position subordonnée à la relation. Seul l'espace physique ou social des relations donne une consistance aux sujets qui entrent en relation les uns avec les autres. C'est bien l'« entre » qui constitue la condition de possibilité d'un être et de ses rapports au monde. Comme l'a souligné le psychiatre Bin Kimura, la pensée japonaise valorise l'*aida*. En japonais, *aïda* signifie *entre* dans le sens d'un intervalle spatial ou temporel entre deux ou plusieurs choses. On utilise ce mot pour désigner l'« entre » des relations interpersonnelles. On peut en rapprocher le mot *nin-gen* (ou *jin-kan*) qui signifie littéralement « entre les êtres humains ». Or, ce mot a subi au cours des siècles un important glissement de sens : originairement, il désignait le « monde de la vie parmi les semblables », et actuellement chacun des individus humains qui le constitue. On découvre à travers cette évolution sémantique une conception du monde et de l'individu très différente de la nôtre. Kimura le souligne ainsi :

> Pour les Japonais, l'individu ne saurait d'abord être envisagé en tant que monade isolée instaurant après coup une relation avec les autres. Au contraire ils considèrent que l'*aïda* interpersonnel est premier et qu'ensuite seulement il s'actualise sous la forme du soi-même et des autres. […] Le soi-même en tant que tel comprend l'*aïda* comme un de ses moments consécutifs[3].

Il n'est pas étonnant aussi que le géographe Augustin Berque ait développé, à partir de son expérience culturelle du Japon, des concepts qui confèrent à l'entre un statut organisateur des milieux humains. Les humains appartiennent foncièrement à un œcoumène, un milieu qui rend possible des relations et les phénomènes qui

3. Fousson, « Séminaire sur Bin Kimura », Centre d'études psychiatriques Henry Ey, 2001 ; voir <http://eduardo.mahieu.free.fr/Cercle%20Ey/Seminaire/Kimura.htm> et Kimura (2000).

s'y développent doivent toujours être pensés sur le mode d'un mélange, notamment de nature et de culture. Pour Berque, la compréhension culturelle doit s'opérer au niveau des médiances :

> Le point de vue de la médiance consiste à penser que les assimilations subjectives (les métaphores) et les assimilations objectives (les métabolismes) ne relèvent pas d'ordres irréductibles, tels que l'esprit d'une part et la matière de l'autre ; mais d'un même principe de transformation générale, qu'elles expriment à des échelles de temps différentes. Que, de ce fait, ces assimilations au pas différent, peuvent, à la longue, s'influencer réciproquement et se combiner selon un certain sens, empreint d'une certaine logique : une médiance, où le subjectif et l'objectif, le sensible et le factuel s'interpénètrent, s'entre-composent pour constituer une même réalité […]. (Berque, 1990, p. 38)

Cette revalorisation du tiers inclus, de l'entre-deux peut même s'étendre au vide qui sépare deux entités. Car le vide n'est pas seulement un espace vidé qui se tient entre deux pleins, mais il peut parfois être considéré comme matrice de l'existence, comme condition de possibilité du plein, comme l'atteste la pensée chinoise. Car le monde n'est pensable que si on y pose ou postule du vide, c'est-à-dire des zones ou des espaces où l'être est déficient, absent, en retrait ou espacé ou allégé ou miniaturisé (Cheng, 1991). Dans cette perspective, l'imagerie du vide trouve à se déployer, de manière universelle, selon deux grandes motivations spéculatives, l'une génétique, l'autre structurale[4].

(1) D'une part, pour que quelque chose se produise dans l'univers, dans la sphère de ce qui est, il faut précisément que ce qui n'est pas encore advienne, devienne, passe à l'existence. Ce principe s'applique non seulement à la production d'un étant déterminé, mais aussi à la production originelle, radicale de toutes choses. C'est pourquoi certains mythes comme certains travaux scientifiques opèrent des reconstitutions cosmogoniques qui prétendent retrouver le processus qui a permis de faire surgir quelque chose à partir de rien. À côté d'interprétations qui postulent une éternité de la matière première, qui n'aurait subi que des mises en forme au cours du temps (passage d'une matière informe à une matière informée chez Platon, par exemple), ces herméneutiques des origines placent comme principe un vide, à partir duquel est apparue l'organisation matérielle de l'univers.

Le vide ne désigne ainsi que l'image d'un monde en gestation, encore virtuel, dont la création n'est finalement qu'une actualisation dans le multiple et le visible. Si l'on se réfère au Sepher Ietsirah et à la conception hébraïque de l'espace, on y voit que « le point (ou zéro d'étendue) n'existe que par son rayonnement, le vide antérieur étant pure virtualité ». Il ne devient compréhensible qu'en étant situé au centre et à l'origine de cette même étendue. « L'émanation de la lumière qui donne sa réalité à l'étendue (ce qui identifie le vide à l'obscurité) fait du vide quelque chose et de ce qui n'était pas encore, ce qui est. » (Benoist, 1981, p. 80) Ainsi, de tous côtés, quel que que soit le degré de radicalisation de la pensée cosmogonique, l'imagina-

4. Voir notre étude sur « L'imagination du vide comme constitution du moi et du monde », dans Wunenburger et coll. (2005, p. 71 et suiv.).

tion bute sur un vide qui n'est jamais rien, mais est appréhendé au moins comme un germe, une semence de réalité.

(2) D'autre part, pour qu'à l'intérieur d'un monde formé, d'une structure déterminée, se produise un changement, il faut précisément que soit disponible un lieu inoccupé, qui permet une modification des éléments. Ainsi dans une structure finie d'éléments quelconques, il ne peut se produire de déplacement ou de rotation qu'à la condition qu'il existe une case dite vide. Sans cette trouée, sans cet espace vacant, aucune modification ne serait possible. Ainsi le vide devient la condition nécessaire de la vie d'un système spatialisé. S'inspirant d'une analyse de Deleuze, Dany-Robert Dufour montre précisément que le structuralisme, enfermé dans une binarité statique, n'a pu véritablement penser la case vide :

> En dépit des formes et des noms très différents que les auteurs n'ont cessé de lui donner, la case vide occupe dans l'économie du structuralisme, une même fonction : elle correspond à ce qui ne s'inscrit pas dans le cadre de la binarité. Les définitions négatives lui conviennent, mais la négativité qu'elle implique est radicale : elle échappe au rapport binaire affirmation/négation caractérisant les autres critères. (1990, p. 32-33)

De sorte que toute intelligibilité d'une structure ou d'un espace exige que l'on s'affronte à la catégorie du vide.

Ce vide peut s'étendre au-delà de la case vide, comme c'est le cas dans l'art pictural chinois, pour qui l'espace doit faire place à de larges étendues vides, jugées nécessaires à l'« animation » même du paysage, c'est-à-dire aussi à la circulation du souffle vital qui traverse autant la nature que la peinture. Cette insertion du vide dans l'espace peint ne fait d'ailleurs que prolonger le traitement du vide dans la poésie et le langage. Comme le résume François Cheng :

> L'homme possédant la dimension du vide efface la distance avec les éléments extérieurs ; et la relation discrète qu'il saisit entre les choses, est celle même qu'il entretient lui-même avec les choses. Au lieu d'utiliser un langage descriptif, il procède par « représentation interne », en laissant les mots jouer pleinement leurs « jeux » dans un discours, grâce au vide, les signes, dégagés (jusqu'à un certain degré) de la contrainte syntaxique rigide et unidimensionnelle, retrouvent leur nature essentielle d'être à la fois des existences particulières et des essences de l'être. (Cheng, 1982, p. 47)

Herméneutique du tiers inclus

Comment alors produire réellement ou intellectuellement un entre-deux ? L'expérience, comme la connaissance, est souvent enfermée dans des couples binaires, qui faussent la complexité. Pour la restituer, il s'agit de transformer une des deux entités en entre-deux en l'associant à un troisième virtuel pour devenir source d'une nouvelle herméneutique. En fait, il s'agit donc de considérer l'autre d'un couple de notions non comme le symétrique du premier dans une dyade, mais comme le tiers inclus qui oblige à faire appel à un troisième terme absent. On convertit ainsi un couple binaire en structure ternaire.

Tel est l'exemple de la catégorie du sacré (Wunenburger, 1981). Si l'anthropologie dominante, depuis Durkheim, oppose de manière binaire le profane au sacré, on peut au contraire appréhender le sacré comme l'intermédiaire, le médiateur avec le divin. Car sacré et profane, loin de se présenter comme deux modes exclusifs d'appréhension du monde, constituent deux pôles de valorisation et de normalisation plutôt que deux mondes séparés et étanches. Il serait plus pertinent d'ouvrir la typologie binaire à un schéma ternaire qui placerait ainsi le sacré au milieu de deux entités, le monde humain profane et le monde divin invisible, surnaturel et donc comme une interface entre un monde matériel familier et un plan métaphysique du religieux. Le sacré, loin d'être un monde clos, alternatif, assure une mise en relation, se conduit en médium, permettant de rendre visible l'invisible et de reconduire le visible vers l'invisible. Cette fonction transitionnelle et non substantielle du sacré permettrait ainsi de mieux comprendre la plasticité des supports du sacré, qui tantôt sont réduits à du profane car ils appartiennent d'abord à ce monde, et ne deviennent sacrés que par une visée intentionnelle et symbolisante, et tantôt sont radicalement consacrés et retirés du profane pour ne devenir une porte d'entrée vers le monde invisible qu'en certains lieux et temps. C'est pourquoi le sacré sépare et relie, cache et montre, éloigne et rapproche à la fois. Il n'a pas d'identité simple, mais a une nature foncièrement paradoxale comme tout ce qui est intermédiaire. Il permet de circuler entre les plans de réalité visible et invisible, il assure les descentes du transcendant (catabase) et les remontées à partir de l'immanent (anabase), sans jamais être ni le très haut ni le tout bas.

Cette tripartition, qui fait du médian une structure bifide participant aux deux extrémités, correspond d'ailleurs aussi à toute la représentation traditionnelle de l'anthropologie. L'homme est, en effet, décrit dans toutes les traditions spirituelles et philosophiques anciennes comme composé d'un esprit, d'une âme et d'un corps, l'âme assurant par les passions, la croyance et l'imagination la relation entre les activités supérieures de connaissance et les activités inférieures de l'adaptation pratique au monde physique. Or le sacré semble bien relever dans cette composition tripartite de l'humain du plan intermédiaire de l'âme, puisqu'il sollicite avant tout des émotions et des images sans se confondre avec les comportements ordinaires du corps et de ses besoins, ni avec les activités abstraites de la pensée pure, bien qu'il permette le passage entre eux.

On pourrait développer la même approche dans le champ de l'imaginaire à propos du symbole. Celui-ci relève-t-il seulement de la catégorie des images, comprises comme des représentations-signes, qui instaurent un rapport entre un signifiant et un signifié[5] ? L'étymologie même du symbole nous invite à une interprétation plus subtile, en renvoyant le symbolique au *symbolon* grec, désignant deux moitiés d'une tessère brisées et séparées puisque détenues par des personnes éloignées, mais rappelant par la suture singulière un lien virtuel qui reconduit vers une totalité de sens.

Si le symbole sépare et relie, il doit bien être pensé comme un entre-deux, entre une face sensible, la forme matérielle ou graphique et un sens transcendant, asymp-

5. Voir notre développement dans Wunenburger (2012).

totique et inépuisable, de nature noétique. Le symbole établit ainsi un pont entre un sensible et un intelligible, entre le monde et la pensée. Étant un médiateur, il participe des deux sans pouvoir coïncider avec l'un et l'autre. C'est pourquoi tout symbole est à la fois une libre interprétation, rien dans la forme d'une croix ne pouvant contraindre à y voir une image religieuse d'un dieu invisible, et une orientation contrainte et motivée, car il existe bien un sémantisme immanent au symbolisant qui renvoie à un symbolisé qui est attaché par des valences de significations. N'importe quelle forme ne saurait remplacer la croix pour manifester la croyance chrétienne au fils de Dieu.

Le symbole, par sa consistance interne et son ouverture, est donc bien une épiphanie du sens caché et un conducteur vers un sens transcendant, mais cet intermédiaire comprend une logique propre qui en fait un véritable tiers inclus entre le sensible et intelligible. À travers le symbole, l'imagination installe un plan médian d'imaginaire entre le monde concret et la pensée de l'absolu et du transcendant. La reconnaissance de l'imagination symbolique conduit bien à identifier un ternaire dans lequel elle instaure une structure indirecte, analogique de signification entre deux identités. Cest pourquoi Gilbert Durand a pu définir le symbole comme une tension, voire un conflit entre deux identités que le symbole relie et sépare :

> Le symbole est la rencontre nécessaire de deux modes exclusifs d'identité : l'identité du symbolisant qui localise, « incarne » le sens, mais aussi l'identité du symbolisé qui transcende toutes les limites locales, qui se situe dans ce que la physique moderne appelle « la non-séparabilité ». (Thom, cité par Durand, 1984, p. 34)

Conclusion

L'entre deux constitue donc une matrice fondamentale pour penser la complexité et le dynamisme des choses. S'il peut s'entendre en un sens faible, comme un intervalle anonyme, indifférencié, vide d'identité, il accède souvent à un sens fort. Dans ce cas, il rend possible le passage du duel vers le ternaire. Un ternaire qui peut être euphémisé, ou au contraire promu au rang de réalité pleine. Le tiers devient dès lors la condition pour rendre possible les rapports entre deux identités distinctes, il leur donne vie et sens. Il institue un champ ontologique et cognitif de complexification. S'il œuvre dans le champ ontologique, il réalise pleinement ses fonctions dans le champ symbolique. Les processus de symbolisation de l'imaginaire lui doivent leur logique et leur fécondité herméneutique.

Bibliographie

Aristote, 1995, *De l'âme*, Paris, Vrin.
Bachelard Gaston, 1989, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
Benoist Luc, 1981, « L'appel du vide », *Hermès*, n° 2.
Berque Augustin, 1990, *Médiance, de milieux en paysages*, Montpellier, Reclus.

Cheng François, 1982, *L'écriture poétique chinoise*, Paris, Seuil.
Cheng François, 1991, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil.
Descartes René, 2011, *Méditations métaphysiques* [1641], IV, Paris, Garnier.
Descartes René, 1993, *Correspondance avec Élisabeth : Et autres lettres* [1643-1649], Paris, Garnier.
Dufour Dany-Robert, 1990, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard.
Durand Gilbert, 1984, *La foi du cordonnier*, Paris, Denoël (réédité chez L'Harmattan en 2014).
Kant Emmanuel, 2012, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF.
Kimura Bin, 2000, *L'Entre*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
Laplantine François & Nous Alexis, 2001, *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*, Montréal, Pauvert.
Lyotard Jean-François, 1979, *La condition post-moderne*, Paris, Éditions de Minuit.
Marin Louis, 1973, *Utopiques, jeux d'espace*, Paris, Éditions de Minuit.
Minkovski Eugène, 1995, *Le temps vécu*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
Piclin Michel, 1980, *Les philosophies de la triade*, Paris, Vrin.
Platon, 1989, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres.
Platon, 2009, *Le Philèbe*, édition commentée par Luc Brisson, Paris, Gallimard.
Roussel Aline (dir.), 1995, *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan.
Ruby Christian, 2000, *Le champ de bataille, post-moderne, néo-moderne*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales ».
Wunenburger Jean-Jacques, 1989, *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel.
Wunenburger Jean-Jacques et coll. (éds), 2005, *Images, formes et déformations*, Faculté de philosophie de l'université Jean Moulin-Lyon 3.
Wunenburger Jean-Jacques, 1981, *Le sacré*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 1912.
Wunenburger Jean-Jacques, 2002, *La vie des images*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

Daniel Sibony
Psychanalyste et écrivain

Fécondité de l'entre-deux

Résumé
L'auteur donne un bref survol de la notion d'entre-deux comme dynamique où émergent, se croisent et évoluent les interactions entre deux pôles différents ou opposés. Cette dynamique va à l'encontre du clivage, si fréquent dans les discours et les pensées quand on a peur d'intégrer deux termes antinomiques, ne voyant pas que l'entre-deux offre un tiers ou une ligne de fuite pour échapper au blocage. L'auteur montre que cette dynamique a porté et fécondé l'ensemble de son œuvre.

Mots-clés
Entre-deux, identité, transmission, être, existence, entre deux femmes, clivage.

Abstract
The author gives a brief flying over the notion of in-between as dynamics where emerge, cross and evolve the interactions between two different or opposite poles. This dynamics goes against the cleavage, so frequent in the speeches and the thoughts when one is afraid of integrating two paradoxical terms, not seeing that the in-between offers a third or a base line to escape the blocking. The author shows that this dynamics has carried and fertilized his whole work.

Keywords
In-between, identity, transmission, to be, existence, between two women, cleavage.

Les mots de l'entre-deux en donnent quelques images : le col (entre-deux montagnes), la crête (entre-deux versants), la fente (sexe féminin), la faille ; j'en ai explorés quelques-uns : l'entre-deux-langues, incluant la traduction et aussi l'entre-deux-langues du baiser, où les deux cherchent leurs racines dans le vertige où absence et présence rivalisent ; l'entre-deux-amoureux ; l'entre-deux-lieux du voyage, l'entre-deux-morts, ou deux-cultures ou deux-générations. On imagine l'enfant qui passe dans l'entre-deux parental, ou pour qui cela fait impasse, ce dont plus tard il fera sa névrose ; notamment l'obsessionnel coincé entre deux choix qui deviennent absurdement équivalents ; et l'entre-deux de la simple rencontre ou de la rencontre en

analyse ; la prison comme entre-deux-périodes de la vie ; l'entre-deux adolescent, l'entre-deux des chômeurs (entre deux places, dont l'une puis l'autre peut rester vide) ; l'image, entre réel et fantasme. Et d'autres effets de frontière, quand celle-ci n'est pas un simple trait mais toute une bande où deux territoires s'influencent, où deux « cultures » s'entremêlent, voire deux identités[1].

1. Le livre *Entre-deux* (Sibony, 1991) était sous-tendu par un manuscrit, *Question d'être* (Sibony, 2015), où je montrais que la pensée de l'être chez Heidegger était calquée, consciemment ou non, sur celle qui est à l'œuvre dans la Bible hébraïque (où le nom du divin YHVH est l'anagramme de l'être), mais qu'il y manquait l'idée de *transmission*, centrale dans le texte hébreu ; l'idée de l'être, non pas comme essence mais comme passage du possible en-travers de ce qu'il y a ; du possible transversal à ce-qui-est. On peut même dire que le divin, dans ce texte, n'est autre que la transmission infinie du lieu d'être, de *l'avoir lieu d'être* ; d'où le rapport immédiat avec le temps. J'indiquais qu'en hébreu, le mot *comprendre* se dit *byn*, c'est-à-dire *entre* ou *entre-deux* ; comprendre c'est faire de l'entre-deux, lire entre les lignes, passer entre l'apparence et le réel. (L'intelligence elle-même est une dynamique d'entre-deux, qui relie ce qui est séparé et sépare ce qui est trop lié ou compacté ; c'est un processus entre le lisible et l'illisible.) Si deux personnes cherchent à se comprendre, ce n'est pas tant que chacune fouille dans l'autre pour voir ce qu'elle peut *prendre avec* elle, c'est que leur rencontre produit de l'entre-deux comme potentiel jouable où peuvent émerger des surprises, espace ouvert au jeu de l'être, où l'amour, le hasard et leurs contraires mènent la partie[2].

Quand je parle de l'être, ce n'est pas de l'essence platonicienne, où le monde des Idées est durement idéalisant ; on dit qu'il révèle les choses telles qu'elles sont « réellement », admettons-le, mais rien ne nous est dit sur leurs interactions, les recoupements entre leurs champs, les effets de leurs gravitations, les transmissions de l'une à d'autres, les passages de l'une par l'autre. L'*entre-deux* vient de ce que l'être, aux prises avec la transmission, produit de *l'évènement d'être*, de la secousse d'être, où apparaît autre chose que ce-qui-est, autre chose qui est transverse ou transversal ; en un sens, ce serait l'être des philosophes mais cassé. Par on ne sait quoi, peut-être par la poussée de la vie. L'être tel que je l'entends porte et traverse ce-qui-est. Dans *l'étant*, il y en a juste assez pour que ça tienne, mais l'être le traverse, il fait être la chose mais il est lui-même marqué d'une faille, celle de son passage par la chose. L'être est en dissension interne avec lui-même, donc aussi en devenir. Les choses et les « êtres » *sont* par transmission d'être. Du coup, toute identité est partagée, même si elle dénie ce partage pour s'afficher assez complète[3]. Et si l'être c'est l'origine, c'est

1. Pour en rester à l'imagerie, l'entre-deux d'une femme, ce n'est pas seulement sa fente, c'est tout ce par quoi celle-ci implique l'autre, au regard du sexuel ou de son refus, de la mise au monde, etc. On voit tout ce que suggère dans ce cas « l'imaginaire de l'entre-deux »…

2. Plus précisément, deux personnes cherchent à se comprendre, chacune tente d'inclure l'autre ; si chacune y arrivait, les deux seraient identiques (du point de vue ensembliste, si A inclut B et B inclut A, alors A = B ; or ce ne sont pas les mêmes structures). Donc l'incompréhensible demeure.

3. C'était d'ailleurs le sous-titre d'*Entre-deux. L'origine en partage*.

l'être partagé par la transmission. L'identité qui s'ensuit est aussi en dissension avec elle-même même si, en général, elle répare cette faille interne sur le dos des autres.

Mais j'ai publié *Entre-deux*[4], à partir d'une critique de la différence, et de l'identité conçue comme identique à soi, alors que l'identité est fêlée, marquée d'une faille qui inaugure un processus où *l'identité c'est la séquence ouverte de ses écarts à elle-même*. C'est l'entre-deux-identités ou entre deux faces de la même identité, qui en comporte une longue série, selon la transmission qui la parcourt. Du reste, le portrait en couverture du livre est un tableau de Rembrandt brisé, représentant Isaac et Rebecca comme parents fondateurs du peuple qui se transmettait cette faille de l'identité, grâce à laquelle cette transmission a perduré, toujours changeante et toujours présente. D'où l'idée de l'identité comme *processus qui appelle à l'existence* où il peut se mettre en acte.

Dans *Entre-deux*, je donne beaucoup d'images réelles de la manière dont il fait travailler la faille, partant de cette entorse à la logique d'Aristote où $a = a$. Ce principe est *cassé* et en même temps *maintenu* ; c'est même une forme de l'entre-deux : identité à soi et différence d'avec soi. J'avais parlé d'une tradition selon laquelle un tribunal unanime à condamner l'accusé doit le relâcher. Si on l'applique à un seul individu, il s'ensuit que : s'il est unanime avec lui-même sur une idée, il doit lâcher prise et se poser des questions ; il risque d'avoir perdu sa dissension interne, son écart à soi-même ou son jeu d'exister ; son « je », si l'on pose que c'est l'ensemble des jeux où l'on peut être partie prenante.

2. Quand je retrouve chez d'autres un des trajets de l'entre-deux, qui en comporte tant d'autres, cela me rappelle qu'une idée n'appartient pas à celui qui l'a trouvée, car une fois découverte, elle appartient à tout le monde ; mais s'il continue à l'explorer, la pratiquer, s'il l'a fréquentée avant de l'avoir trouvée, alors il a avec elle des liens de complicité tels qu'il est chez lui dans le champ de cette notion, et l'idée de propriété devient inutile. C'est mon cas avec l'*entre-deux*, cette idée a insisté dans mes ouvrages antérieurs, et je m'en suis beaucoup servi dans la vingtaine qui ont suivi, par exemple aujourd'hui, quand j'étudie l'entre-deux Islam-Occident[5].

Tout cela semble nous éloigner de l'intuition immédiate de l'entre-deux comme écart ou comme *entre*… Je n'ai pas gardé l'*entre* tout seul, car il faut du deux pour faire l'entre-deux ; deux montants de porte pour *entrer*, deux cuisses pour l'entre-deux où entre le sexe et d'où sort l'enfant — qui plus tard fera des siennes dans l'entre deux parents… Mais la faille, je l'ai gardée, elle traverse toute mon œuvre, et a fini par résonner avec la faille essentielle entre l'être et ce-qui-est, entre l'origine et l'actuel. Elle se décline toujours en *effet de frontière*.

La sensation de l'entre-deux s'est imposée à moi à partir de l'entre-deux-femmes, notion que j'ai créée pour repenser « l'hystérie » (Sibony, 1978), et introduire l'espace

4. Et j'ai laissé ce manuscrit « ontologique » qui paraîtra bientôt.

5. Voir *Islam, phobie, culpabilité* (2013) et *Le Gand Malentendu. Islam, Israël, Occident* (2015). Entre ces deux livres s'intercale une recherche sur l'art contemporain, *Fantasmes d'artistes* (2014) où je montre qu'une œuvre actuelle est comme un entre deux fantasmes, multiplement répercutés chez l'artiste et le public.

où se joue la transmission du féminin entre la mère et la fille, entre une femme et l'autre femme, dans une scène où l'homme est souvent secondaire, bien qu'il soit un possible catalyseur. Mais l'*entre-deux* provenait de trois autres sources ; l'une mathématique, où quand on a deux structures, l'important c'est l'ensemble des transformations qui font passer de l'une à l'autre, ou de l'une dans elle-même, et leurs singularités[6]. L'autre source est la psychanalyse, où entre patient et thérapeute se déclenche une dynamique qui, grâce au transfert réciproque, ouvre un champ d'interprétation, d'intervention symbolique qu'on espère libératrice, qui devrait même présentifier l'instance du tiers, seule capable de conjurer les emprises imaginaires. La troisième source est la transmission hébraïque, partant de la Bible, traversant quelques millénaires, qui élabore et fait tenir un peuple de l'entre-deux, entre ciel et terre, entre l'origine et l'actuel, entre ici et ailleurs (la fameuse « terre promise » et l'errance pour y arriver), instaurant elle aussi l'interprétation, comme pratique quotidienne entre deux sens[7]. D'autres sources ont dû agir, plus personnelles, par exemple le fait d'être immigré, venu d'un pays arabe, d'avoir vécu plusieurs entre-deux-langues et deux cultures, d'avoir vécu *l'exil chez soi*, dans son lieu natal, au cœur de son origine.

L'entre-deux, certains l'imaginent mince, intersticiel ; mais il peut être vaste ; le ciel en hébreu est un entre-deux : immense comme il est, il désigne *deux-fois-là-bas* ; le là-bas du là-bas ; le ciel, c'est, une fois que vous êtes là-bas, la possibilité d'entrevoir d'autres là-bas, partant du là où vous êtes ; c'est une succession infinie de limites reportées, un accordéon céleste de limites ; avec toujours des points d'appui terrestres.

Et comme « le ciel » s'écrit aussi comme « les noms » (*shémim*), disons que le nom est un potentiel d'entre-deux ; nommer quelqu'un c'est l'assigner à une place avec l'espoir de déplacements et de trajets qui sont d'abord des entre-deux, entre l'origine manquée et la fin à venir ; trajets qui, après-coup, peuvent devenir les siens et enrichir son nom comme force d'appel. Plus généralement, un symbole est un entre-deux ; symboliser implique souvent l'entre-deux-corps ; sinon, on imagine qu'on symbolise, mais cela n'a pas d'effet réel.

Nous verrons que ce sont des cas singuliers de l'entre-deux fondamental, entre l'être et ce-qui-est, entre le possible et l'advenu, tous deux liés et séparés par le devenir.

3. Ma critique de la différence, comme concept insuffisant et non pas faux, tient au fait qu'on *imagine* la différence comme un trait séparateur ; mais le trait est de

6. J'avais, dans *Le nom et le corps* (1974), parlé des *transfinis* et du problème d'entre-deux qui a rendu fou Cantor, à savoir : *entre l'infini du dénombrable et celui du continu, y a-t-il ou non un autre infini ?* Il a dû se déchirer la pensée, car la réponse, on l'a su 50 ans plus tard, est que c'est indécidable.

7. La transmission juive n'a pu que maintenir ce désaccord où l'on est à la fois pour soi et contre soi (voir le fameux humour). La Bible déploie une dissension permanente dans le peuple et entre le peuple et son Dieu ; ainsi qu'une lutte de ce Dieu avec lui-même. C'est sans doute ce qui a fait du peuple qui inventa ce livre un objet de suspicion universelle, de la part des tenants de l'identité pleine et de l'universalité globale.

dimension nulle. Il faut plus d'épaisseur, de densité, de *dimension* pour décrire l'entre-deux ; même s'il est mince, spatialement, ou fugace (dans l'entre-temps). Avec l'entre-deux, la différence entre deux entités n'est plus un trait mais un treillis, qui se redouble d'un réseau, d'une trame, où ça zigzague d'un terme à l'autre, où ça se tresse.

Voici d'ailleurs deux autres images de l'entre-deux vues récemment, qui me semblent assez parlantes. L'une est un rectangle lumineux[8], avec à gauche des grains bleutés sur fond noir, à droite des grains rouges sur fond noir. La masse bleue avance de gauche à droite, la masse rouge de droite à gauche, et chacune se dissout dans son mélange avec l'autre. La forme rouge constellée se perd dans la bleue, la bleue dans la rouge, d'où un mouvement permanent où les deux flux s'intriquent ; pourtant c'est presque immobile, c'est invariant, droite et gauche ne changent pas mais la frontière de leur rencontre est chaotique, et son chaos reste assez stable. Dans une autre œuvre du même, la masse jaune granuleuse part d'une ligne vers le haut et vers le bas, et elle rencontre ou elle bute sur le mouvement de deux masses bleues en haut et en bas. C'est clairement métaphorique ; l'homme se perd dans la femme, la femme se perd dans l'homme, mais la mise en tension de leur rapport est permanente ; l'ailleurs se dissout ici, l'ici va s'échouer ailleurs, et l'entre-deux est un voyage.

L'autre image est une sculpture d'Edgar Cappellin (Sibony, 2013) qui représente une *Échelle de Jacob* : c'est une échelle métallique dont les montants sont en béton, l'un couleur de terre, l'autre couleur bleu ciel, le reste des montants ainsi que les marches sont en métal. De sorte qu'en avançant sur l'échelle, on a le ciel à droite et la terre à gauche, ou l'inverse ; à chaque pas on est entre ciel et terre. Ici l'artiste a transformé l'échelle du rêve biblique, qui était posée sur la terre avec son sommet dans le ciel ; l'écart est bien trop grand. Il a resserré l'entre-deux « ciel et terre », préférant ressentir cet entre deux, non pas en allant vers les hauteurs ou en plongeant dans l'abîme, mais dans la marche ordinaire ou la démarche de sa vie. Cela devient une métaphore de la pure traversée où l'on cherche un support à chaque pas, entre deux repères essentiels. L'entre-deux *est* cette recherche.

Donc, ne pas rejeter la différence, mais la prendre comme *degré zéro de l'entre-deux* ; et pour peu qu'on l'analyse, qu'on la déploie, elle laisse apparaître le réseau interactif, la double hélice des passages de l'un par l'autre. Or une identité vivante est faite d'un ensemble de différences et d'identifications qui s'opposent, s'intriquent, se compliquent, se déplient dans une série d'entre-deux en principe infinie.

C'est sur la différence que l'entre-deux, comme dynamique, se déclenche ; il faut bien que les deux termes soient placés pour que l'entre-deux les déplace, et décale chacun d'eux vers ses autres possibles[9].

8. Œuvre de l'artiste Antoine Schmidt, vue à Art Paris 2015.

9. La logique et les mathématiques ne s'en tiennent pas à Aristote. Lui qui pensait que « de différences en différences » on parvenait à l'ultime différence, donc à « l'essence » de la chose. Déjà le calcul différentiel a subverti cette vision dichotomique en inventant de *passer à la limite* une différence, ou plutôt le rapport de deux différences. Un opérateur différentiel opère sur les différences, il les différencie et les stratifie, et c'est par là qu'il arrive non pas à l'essence mais au simple déploiement de la dynamique

Une « culture », c'est-à-dire une identité collective (un fonds commun d'identifications) est vivante par son pouvoir de faire vivre les entre-deux qui la travaillent. Le fonds d'identifications peut s'enrichir de ses contraires, de ses transgressions, et produire ainsi de nouveaux entre-deux. En général, il se donne comme défini, voire étanche, même s'il comporte beaucoup de « fuites ».

Toujours selon mon approche, dans l'entre-deux, les deux sont *devant l'être*, ils *donnent* sur l'être, par une de leurs faces, souvent inconnue. L'entre-deux, c'est ce par quoi l'un et l'autre des deux pôles donnent sur l'infini des possibles. Dans cet espace, mince ou béant, se tracent les relations, les liens incluant la réflexion de l'un à travers l'autre (avec le risque d'en rester aux effets de miroir). C'est là que prennent place les croisements, les allers-retours, et les passages de l'un par l'autre ; et que se produit du tiers entre l'un et l'autre, dans un « travail » qui entame chacun des termes ou qui le révèle déjà atteint par cet autre, entamé par lui. L'entre-deux de la différence sexuelle en est un parfait exemple, dont on peut dire qu'il est *fécond* ; y compris en ruptures symptomatiques, en passages névrotiques, qui ont aussi leur part dans sa richesse infinie, à l'échelle de la vie même.

4. Plus tard, mes recherches sur *Les trois monothéismes* (1992) étudiaient les trois *entre-deux* que définit leur triangle ; avec au centre du triangle, le vide de l'être et de l'origine que chacun d'eux tente d'apprivoiser ou de s'accaparer. Elles se poursuivent dans *Nom de Dieu*, par delà les monothéismes (2002) avec ce curieux entre-deux entre religieux et athées[10] ; puis l'entre-deux Islam-Occident, si riche de leçons cliniques et culturelles, puisque l'un des termes, l'islam, a une forte définition, l'autre restant indéfini, ce qui fait sa force et aussi sa faiblesse s'il ne maintient pas cette indéfinition, autrement dit ses « valeurs de liberté », et il a beaucoup de mal à le faire, à cause des résidus massifs de masochisme chrétien et de ce que j'appelle la « culpabilité perverse ».

En fait, tout est marqué d'entre-deux, ne serait-ce qu'en mettant la chose face à l'un de ses opposés, faisant ainsi apparaître ce qui les sépare et les relie (car l'entre-deux relie en même temps qu'il sépare). Par exemple, la religion et sa négation, la place et sa perte (le chômage, la « galère », etc.). La vraie question, on l'a dit, est de savoir comment travaille cet entre-deux et ce qu'on peut en tirer. Force est de remarquer que ce travail est souvent compromis par le déni de ladite faille, et par le dialogue convenu pour annuler les « tensions ». C'est ce qui tend à prévaloir dans nos cultures. On nous assure que « vivre ensemble » est à ce prix.

Le contraire de l'entre-deux, c'est le clivage : c'est *a* ou *b*, pas les deux ; or ça peut être l'entre-deux. Exemple, la plus vieille critique contre la *psy* : depuis son émergence, on reproche au point de vue *psy* de pouvoir dire une chose et son contraire, donc de vouloir gagner à tous les coups. En fait, c'est la notion d'entre-deux et d'indécidable qui résout ce paradoxe : quand une chose est dite, si cela mobilise un

en jeu. Ce *jet différentiel* (c'est le terme exact) permet après-coup de la décrire et de donner les trajectoires de chaque « point » ; il décrit donc l'évolution du phénomène.

10. Voir le chapitre : « À quoi croient les incroyants ? »

de ses contraires, c'est tout un jeu qui s'engage entre ces deux pôles, un jeu au départ indécidable mais qui se décide par à-coups et après-coup ; c'est ce qui laisse la plus grande liberté au patient, à sa façon de se mettre en acte et pas seulement en discours (c'est même ce qui distingue après-coup parole et discours). Le sujet est entre son capital de symptômes et le redéploiement dans le possible. Plus généralement, il est *entre l'identité et l'existence*. Il s'agit moins de trouver « son identité » que de la passer à l'existence, que d'exister avec son fonds d'identifications face auquel on a pu, grâce au travail de l'idée *psy*, acquérir un certain jeu. C'est dire que l'analyse est proche des brisures d'identité, qu'elle doit souvent tenir ensemble deux pôles opposés, non pour « gagner à tous les coups », mais pour rester proche d'une certaine réalité, dont le jeu plutôt ouvert ne se referme qu'après-coup.

Toute identité repose sur un entre-deux, qu'elle refoule ou qu'elle reconnaît ; qu'elle fige ou qu'elle laisse travailler. C'est ce que j'appelle l'entre-deux identitaire. Déjà l'identité familiale, fondée sur l'entre-deux parental, lui-même ancré dans l'entre-deux féminin, celui du corps, avec ses seins et son bassin où ça converge entre deux cuisses vers l'« origine du monde » (Courbet), etc.

Les cultures aussi sont des *traînées* identitaires d'autant plus riches et fécondes qu'elles permettent le processus d'entre-deux plus que l'identité à soi, et que ce procès reflète et reporte la faille originelle (au lieu de la projeter sur les autres). Certaines se veulent universelles, d'autres tiennent à leur être singulier ; les plus inspirées maintiennent la diagonale *singulièrement universelle*. Le singulièrement universel est un mouvement transverse qui émerge dans l'entre-deux, et il agace les prétentions universelles qui refoulent leur singularité[11].

L'humain est donc habité par tant d'entre-deux, que face au risque de se sentir écartelé, trop divisé, il développe les mécanismes du clivage et du déni qui annulent — en pensée — la tension des entre-deux.

5. Il ne s'agit donc pas d'échapper à l'être mais de s'y exposer. Toute entité consciente se joue entre son intérieur déterminé et sa face qui donne sur l'être, sur l'indétermination ; entre sa face désidentifiée et sa construction identitaire.

Si deux entités sont déterminées, voire terminées en apparence, l'entre-deux serait le déploiement de leurs frontières latentes, leur champ d'indétermination. L'entre-deux est l'ouverture des deux sur l'être, ou ce par quoi chaque entité donne sur l'infini des possibles (qui peut lui apparaître vide, dans les cas de « déprime »). Je n'oppose donc pas la pensée de l'être et celle de l'entre, puisque l'être est ce sur quoi donne l'entre-deux. Autrement dit, l'entre-deux est ce par quoi les deux *s'exposent à l'être*, et ce qui compte, ce sont les singularités de cette « exposition ». L'entre-deux actif peut permettre à chacun des deux d'échapper à l'emprise identitaire et de s'engager avec l'autre dans l'espace-tiers de la surprise et de la rencontre.

11. Hormis l'identité chrétienne, clairement universelle, pourvu qu'on y croie, mais qui risque de se dissoudre dans l'air du temps — contrairement à d'autres, qui forcent la soumission, et sont très prisées par ceux qui aiment se soumettre. Quant à l'universalité abstraite, elle est tout juste intenable.

L'entre-deux serait donc comme une circulation externe qui relie les deux termes, les deux parties, et qui de ce fait produit une vitalité qui leur manque, lorsqu'aucune des deux ne peut la produire seule[12]. Cette vitalité provient du rapport à l'être ; et le rapport d'un sujet à l'être, comme infini des possibles, en dit beaucoup sur le sujet[13]. Si le sujet entretient une « machine », il doit vraiment s'y impliquer, et s'entretenir — dialoguer — avec ses possibles, ses composants, son insertion dans le social. Et s'il s'agit d'un avion, les pilotes qui en font partie ne sont pas des « pièces » quelconques ; les traiter comme telles, c'est prendre le risque que l'une d'elles jette l'avion sur la montagne et sacrifie les passagers à sa seule loi narcissique, dans un flash de déprime où rien d'autre ne prime que son propre état d'âme. Donc, entretenir cette machine complexe qu'est un vol d'avion de ligne, c'est tenir le cap entre la logique du fonctionnement et celle de la jouissance humaine, incluant la souffrance. C'est tenir les deux pour veiller à l'entre-deux, qui passe aussi par chacun des deux termes. Il ne s'agit donc pas de tenir cette machine par « l'entre », mais par les deux logiques, celle de l'ordre et celle de la jouissance[14] ; pour faire travailler l'entre-deux.

Entretenir quelqu'un d'un sujet, c'est faire de celui-ci un entre-deux où l'on intervient et qu'on transforme ensemble, qui finit par inclure notre désir de faire avec, de jouer avec, un jeu paisible ou dangereux. L'entre-deux, ainsi introduit, dépasse l'intersubjectif et questionne la *forme* du tiers qui peut le sauver de l'impasse ou de la pure répétition. Dans un entretien, on est *tenu* par l'entre-deux plus que par l'autre ; de même qu'un couple qui tient est tenu par l'entre-deux qui devient son lieu d'être.

J'ai bien sûr utilisé l'image de l'écart, de l'interstice, de l'objet intermédiaire ou transitionnel, mais j'ai gardé l'« entre-deux » car il inclut ces aspects et comporte plus qu'une tension, une dynamique qui en fait *l'opérateur d'une transmission symbolique*. Ce n'est pas seulement le lieu de l'échange ou de l'entretien. L'entre-deux parental, on peut le trouver plat, horizontal, mais il est traversé verticalement par le flux de la transmission, celle dont il est le relai et celle qu'il fait passer, par laquelle l'enfant devient transmetteur à son tour. C'est ce qui anime cette dynamique porteuse d'avenir. Lorsque l'enfant reçoit le symbole de l'entre-deux (parental), il part dans la vie avec une liberté plus forte que lorsqu'il en traîne les blocages, les grincements et les points morts. C'est par ce biais que l'identité est en principe un procès, qui la tire et la déploie dans l'existence ; et celle-ci devient une forme de création quand elle est nourrie de fantasmes symboliquement vectorisés[15].

12. Je pense à la circulation extracorporelle qui relie le corps à lui-même sans passer par le cœur, quand on arrête celui-ci en opérant à cœur ouvert.

13. Bien plus que le mot de Lacan qui situe le sujet entre deux signifiants, dont l'un le « représente » pour l'autre…

14. C'est d'ailleurs l'un des entre-deux que j'ai introduit dès *Le nom et le corps* (1974) : logique de l'ordre et logique autre. Ce thème de l'entretien d'une technique, et déjà de son émergence, je l'ai approfondi dans *Entre dire et faire. Penser la technique* (1989).

15. Pour l'étude de la création, artistique par exemple, comme dynamique d'entre-deux, voir *Création. Essai sur l'art contemporain*, et *Fantasmes d'artistes* — où le fantasme, comme montage d'images, fait le va-et-vient entre corps et pensée, entre l'origine et l'actuel, entre le projet et l'objet.

Ajoutons que deux temps d'une transmission révèlent souvent un entre-deux où se jouent bien des tensions, fécondes ou purement narcissiques (que j'ai appelées des crispations identitaires). L'une de ces tensions, c'est le *Complexe du second premier* : quand celui qui vient en second veut non pas maintenir l'entre-deux avec celui qui le précède, mais occuper la place de celui-ci. Le complexe d'Œdipe en est un cas particulier ; mais d'autres exemples abondent, dans la transmission des savoirs, ou dans celle du féminin, comme on l'a vu.

6. Curieusement, la veine biblique hébraïque, la veine mathématique, et celle de la psychanalyse sont bien présentes dans la culture occidentale et, en même temps, elles la pointent du dehors. La veine biblique parce qu'elle met en acte une identité fissurée, toujours entre-deux, marquée par la faille essentielle, refusant l'accomplissement autant que l'échec. De même la psychanalyse, où abondent des traces très claires de cette veine (Sibony, 2001), maintient l'*unheimlishkeit* (l'« inquiétante étrangeté ») qui travaille la culture, au-delà de son rapport à l'autre, dans son rapport à l'être. La veine mathématique aussi, bien qu'intégrée à cette culture dont elle contrôle la plus haute technicité, lui demeure étrange ; de fait, elle évolue entre deux pôles : l'infondé et le démontrable (la mathématique, globalement, est infondée, mais chacun de ses trajets est rigoureux ; et chaque démonstration est, elle aussi, un passage entre hypothèse et conclusion). Ce n'est pas un hasard si ces trois flux sont marqués par l'entre-deux comme dynamique et comme opérateur actif.

C'est le retour de ces flux dans la culture qui montre bien leur émergence, et à quel point ils y étaient refoulés. C'est en revenant sur elle qu'ils y révèlent la faille, celle qu'ils peuvent féconder. Du reste, quand un passage fait l'aller-retour, c'est qu'il y a de l'entre-deux au départ, dans l'origine. Et si l'on imagine que départ et retour peuvent avoir lieu en même temps, par la pensée, on voit que toute chose est habitée par l'entre-deux comme dissension interne, fissure potentielle, secousse inévitable entre ce qu'elle est et ce qu'elle peut être… d'un autre point de vue. L'idée du voyage, c'est de séduire *ici* par *ailleurs* ; c'est d'être ici autrement après le passage par un ailleurs qui serait assez averti des impasses d'ici[16].

L'origine, qui est aussi l'impensé (dans la mesure où, quand on y était, on ne pensait pas, et quand on la pense, on n'y est pas), se révèle d'emblée habitée par une coupure, dont le déni et le refoulement font aujourd'hui des ravages. Le refus de l'origine partagée, ou pire, son appropriation totale, deviennent des faits cultuels et pas seulement cliniques.

7. *Entre-deux* m'aura accompagné dans tout ce que j'ai écrit ensuite ; la mise en acte du concept m'écartant de la métaphysique et de Heidegger, autant que du « dialogue » rituel entre Athènes et Jérusalem[17]. J'apprécie d'autant mieux la « sortie » vers

16. Voir « Le voyage et la Transmission comme entre-deux », dans *Entre-deux* (1991) et *De L'identité à l'existence* (2012).

17. Car les deux, Athènes et Jérusalem, ont eu chacune leur fixation, le premier dans la métaphysique renouvelée par Heidegger et le second dans ce qui s'est appelé judaïsme, qui n'échappe à la clôture, quand il y échappe, que par un déplacement perpétuel.

la Chine de François Jullien[18], dont je soulignerai quelques aspects. Il propose de critiquer le concept de différence et lui oppose celui d'écart. Mais l'écart (ou l'intervalle) se rapporte à la ligne droite, à la mesure ; on parle d'écart de revenus, d'écart d'âge ; on se réfère à des nombres ; quand on s'écarte d'un chemin, c'est encore du linéaire. Mais des écarts d'existence ? ou l'écart entre l'identité et l'existence ? Ce sont des entre-deux, des dynamiques singulières ; par exemple, entre l'identité comme symptôme et les trouvailles créatives où elle déborde le symptôme (Kafka était obsessionnel, mais son texte est une création symbolique puissante, dont l'écriture, justement, fait d'étranges va-et-vient entre rêve et réalité)[19].

Et pourrait-on parler de « l'écart » entre perception et mémoire ? C'est pourtant dans cet « entre-deux » que s'agite toute notre vie psychique, y compris à travers des actes aussi cruciaux que fantasmer, imaginer (l'image elle-même n'est qu'un effet de frontière dans la psyché, dans la mémoire des perceptions et les perceptions de la mémoire. Mais cette frontière est elle-même tout un territoire, où l'imagination, esquif magique, fait la navette entre perception et mémoire). C'est dans cet entre-deux qu'ont lieu des actes tels que penser, aimer, en tant qu'on y implique son âme-corps, soit tout le jeu entre corps visible et corps mémoire. Aimer est une épreuve d'exister où deux corps veulent se toucher avec des mots et se parler avec des gestes ; donc mettre en jeu le quatuor où se croisent l'entre-deux-corps de l'un et celui de l'autre[20].

De même l'entre-deux-femmes est clairement plus qu'un écart et il peut occuper des pans entiers de la psyché : une femme y oscille entre elle-même et l'autre part d'elle-même ; d'où ces airs de « nulle part » qu'elle a parfois, qui peuvent la rendre irrésistible aux yeux de gens très installés, y compris dans leur symptôme, et qui sont à juste titre fascinés par cette absence, ce vide qui résonne comme l'appel d'être qu'ils ignorent. En même temps, cet entre-deux est pour chaque femme l'espace de « jeu » où elle conquiert le féminin.

Autre nuance, je dis non pas que « la différence est un concept identitaire » (Jullien, 2012, p. 24), mais que l'identité est une succession d'entre-deux, en principe, même si elle les nie ou les écrase sous la notion de différence. Car l'identité n'est pas toujours ce qu'elle prétend être. Donc, la différence se révèle insuffisante non pas « parce qu'elle suppose d'abord une identité plus générale » (Jullien, 2012), mais parce qu'elle ne rend pas compte des allers-retours entre un pan et un autre de l'identité, et encore moins des va-et-vient entre une identité et une autre, ou de leur rapport au possible. La différence entre ici et ailleurs, qui implique le voyage, ou la

18. Voir Jullien (2012), *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale*, parue tout juste 20 ans après.

19. Il est vrai que, vu en termes mathématiques, l'intervalle entre a et b, est riche dans sa simplicité. Il implique le *partage de l'un*, car il s'écrit comme l'ensemble des points de la forme $xa + x'b$, où x et x' varient de façon que leur somme, $x + x'$, soit égale à 1. L'entre-deux-points témoigne donc d'un 1 qui serait partagé, réparti entre les deux termes a et b. L'écart entre deux témoigne d'une partition de l'un planant sur les deux, d'un partage de l'un qui se dissémine sur les deux de façon variable. En un sens, tout ce qui se réclame de deux termes met en jeu un partage du « un », à parts inégales (sauf pour le milieu), et cela nous ramène à l'origine partagée.

20. Disons quatuor plutôt que quadripode, mais on pourrait faire un schéma.

différence entre homme et femme, ne suppose pas une identité universelle, elle ne fait que fixer deux entités sans se pencher sur les mouvements qui les distinguent et les relient ; ni sur le foisonnement de liens qui posent à la fois leur distance et leur proximité. Dans l'immense étendue de cet entre-deux, ce qui opère n'est pas le trait de la différence, fût-il symbolisé par les traits de l'Un, ou du phallus, ou par les traits tirés de ceux qu'épuisent ces longs voyages. Ce qui opère c'est la mise en jeu des mémoires et des corps, la traversée par des gestes d'aimance — des lieux physiques de la mémoire et de l'origine où l'on puise les énergies insoupçonnées de l'étreinte et de l'invention. Dans l'entre-deux homme-femme, l'un doit en passer par l'autre pour être lui-même et repasser par lui-même pour être autre que lui-même, c'est-à-dire pour désirer ; et ce désir intègre d'autres différences : d'époques, de générations, de rythmes, de peau, de mémoire ; il s'irrigue de ces différences, mais ne se reconnaît dans aucune. Et il connaît des grincements narcissiques : certains peuvent haïr l'autre d'avoir à en passer par lui (ou par elle) pour aimer, c'est-à-dire pour vivre une épreuve radicale de leur être.

J'invitais aussi à penser « l'entre-deux de type vie-mort qui est le plus éloquent : la différence entre vie et mort étant un aspect, voire un cliché du chaos entre vie et mort, fait de contacts, d'entrechocs, de relais aléatoires — fonction de mort dans la vie, vivacité des temps de mort […] ». Les débats actuels sur la *fin de vie* montrent qu'on est loin de cette pensée de l'entre-deux dans ce domaine et qu'on cherche le trait de la différence qui sépare vie et mort, en vain puisqu'on parvient à le situer dans le sommeil que l'on induit pour contourner ou ignorer l'indécidable passionnant de cet entre-deux.

De même l'entre-deux-langues, où ce qui travaille c'est le jeu qui met en acte leurs différences et leurs croisements ; où l'impossible langue d'Origine joue un rôle par son absence, et tient lieu de faille essentielle. Cette métaphore vécue par chacun : s'il veut penser et vivre en langues, même dans *sa* langue, il doit y inventer l'autre langue et soutenir l'entre-deux qui ainsi se déclenche. Tout écrivain authentique fréquente les entre-deux niveaux de sa langue apparente ; comme entre un rêve ou un fantasme et son interprétation. J'en ai déduit une autre approche de la traduction, en même temps que de cet acte étrange qui s'appelle « apprendre à lire ».

Je parlais aussi de la quête de place (et du chômage), sujet majeur aujourd'hui où la peur pour la place saisit toute la trame sociale, et peut produire de réelles mises en péril de la dignité (*via* la phobie de transgresser une censure qui ne peut même plus s'avouer).

Cela me fit considérer « les mouvements plus ou moins riches où une identité tente de recoller ses morceaux, de s'intégrer à elle-même (en croyant s'intégrer à d'autres), de s'assumer comme une tenue d'arlequin dans le cirque du monde ». Là aussi, question très actuelle, partout remise à l'ordre du jour. Nous parlons d'« intégration », alors que l'entre-deux concerne l'articulation à l'« autre » et à soi-même. Aujourd'hui, faute de cette pensée de l'entre-deux, en tant qu'il est intrinsèque à nos cultures, la présence européenne face à l'autre qu'est par exemple l'Islam semble risquer de se défaire, de se déliter, affirmant sa pluralité et intégrant ce qui la récuse.

D'où une certaine passivité, voire une mortification — curieusement concomitante avec une réelle impuissance quant à la création de places.

Il y aurait tant d'autres choses à évoquer, dans ces quarante ans de travail, que je m'en tiendrai à ce rappel sur la frontière chaotique et increvable « entre le bien et le mal ». Là-dessus, il faut rendre hommage à la Bible de n'avoir pas dit « la différence », comme si ces vieux scribes connaissaient l'entre-deux où le bien tourne mal et où le mal produit du bien ; d'autant que ce qui tient lieu de divin dans ce texte, à savoir l'être parlant ou plutôt la transmission d'être qui se fait parlante, a fait dire par la bouche du prophète *Isaïe* (45) : « Je façonne la lumière et je crée l'obscurité, je fais la paix et je crée le mal. » Aux humains de choisir, de traverser l'indécidable, sachant que dans cet *entre-deux*, n'en déplaise aux religieux et aux idéologues, il n'y a pas de mode d'emploi.

Bibliographie

Jullien François, 2012, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée.

Sibony Daniel, 1974, *Le nom et le corps*, Paris, Seuil.

Sibony Daniel, 1978, *La haine du désir*, Paris, Christian Bourgois.

Sibony Daniel, 1989, *Entre dire et faire. Penser la technique*, Paris, Balland.

Sibony Daniel, 1991, *Entre-deux. L'origine en partage*, Paris, Seuil.

Sibony Daniel, 1992, *Les trois monothéismes. Juifs, chrétiens, musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Paris, Seuil.

Sibony Daniel, 2001, *Psychanalyse et judaïsme. Question de transmission*, Paris, Flammarion.

Sibony Daniel, 2002, *Nom de Dieu. Par-delà les trois monothéismes*, Paris, Seuil.

Sibony Daniel, 2005, *Création. Essai sur l'art contemporain*, Paris, Seuil.

Sibony Daniel, 2012, *De l'identité à l'existence. L'apport du peuple juif*, Paris, Odile Jacob.

Sibony Daniel, 2013, *Islam, phobie, culpabilité*, Paris, Odile Jacob.

Sibony Daniel, 2014, *Fantasmes d'artistes*, Paris, Odile Jacob.

Sibony Daniel, 2015, *Le Grand Malentendu. Islam, Israël, Occident*, Paris, Odile Jacob.

Sibony Daniel, 2015, *Question d'être. Entre Bible et Heidegger*, Paris, Odile Jacob.

Entretien avec François Jullien
Université Paris-Diderot – Paris 7,
titulaire de la chaire sur l'altérité à la Maison des sciences de l'homme

par
Claude Fintz
ISA / LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes

De l'entre et de l'imaginaire[1]

Résumé
Le texte qui suit est un entretien réalisé à Grenoble, le 22 octobre 2015, avec François Jullien, professeur à Paris 7, philosophe, helléniste et sinologue, titulaire de la chaire sur l'altérité à la Maison des sciences de l'homme. Il s'entretient avec Claude Fintz, professeur de langue et littérature françaises à l'Université Grenoble Alpes. François Jullien évoque d'abord des questions méthodologiques ; puis il développe sa conception de l'entretien, du métissage culturel, ainsi que sa critique des notions d'entre-deux et d'imaginaire.

Mots-clés
Entre-deux, Chine, imagination, intelligence, entretien, métissage culturel, poétique.

Abstract
The text which follows is an interview, realized in Grenoble, 22 October 2015, with François Jullien, professor in Paris 7, philosopher, hellenist and sinologist, holder of the pulpit on the otherness to the the House of the Human Sciences. He speaks with Claude Fintz, professor of French contemporary language and literature in Université Grenoble Alpes. First François Jullien evokes methodological questions; then he develops his conception of the interview (entretien), the cultural interbreeding, as well as his criticism of the notions of in-between and imaginary.

Keywords
In-between, China, imagination, intelligence, interview (entretien), cultural interbreeding, poetics.

1. Nous avons choisi de conserver le caractère oral, la syntaxe vivante et le phrasé singulier de la parole de François Jullien. Ce dernier a souhaité que nous en assumions la responsabilité.

Claude Fintz : *Comment, selon vous, faut-il prendre et comprendre l'« entre » : un concept ? une notion ? un opérateur d'analyse (Sibony) ? une matrice pour penser la complexité (Wunenburger et Sibony) ? quoi d'autre ?*

François Jullien : L'entre pour moi est un outil stratégique ; donc c'est plutôt de l'ordre du concept, de l'outil mais j'en fais un usage un peu particulier, en tout cas qui ne relève pas de l'entre-deux. À partir de ce paradoxe qui est que l'entre, c'est ce qui échappe à l'ontologie, puisque c'est ce qui n'est ni l'un ni l'autre, donc ce qui n'a pas de propriété, qui est sans en-soi, qui est sans essence, qui échappe à la prise de l'être — et en même temps, c'est là que ça se passe. Ça passe là où ça passe, se passe. C'est le paradoxe de départ dans cette pensée de l'entre et ce qui fait qu'elle a assez massivement échappé à la pensée européenne — en tout cas à la pensée grecque et à ce qui en a suivi. Mon usage m'en vient par la pensée de l'écart : c'est parce que l'écart ouvre de l'entre et c'est dans l'entre que la pensée peut se développer.

Je vais repasser par la notion d'écart, et à la différence que je fais entre écart et différence, qui est importante — non pas pour rejeter la différence, qui est utile mais qui me paraît insuffisante, ou plutôt dont il faut se séparer pour appréhender certaines choses, notamment le dialogue des cultures mais aussi le travail de la philosophie. Différence et écart relèvent tous les deux d'une distinction mais la différence s'appréhende sous l'ordre de la distinction et l'écart sous l'angle de la distance. La différence est conduite à ranger, pour aboutir à une définition plus précise de la chose. C'est la pensée d'Aristote : aller, de différence en différence, jusqu'à l'essence de la chose. La différence est un outil qui sert à saisir une identité et par là à ranger dans une typologie, pour classer le possible (des cultures).

Par rapport à quoi l'écart est un outil, et donc un concept, non pas de rangement mais de dé-rangement, qui est comme faire un écart. L'écart a cette fonction d'ouvrir les possibles et, à partir de là, non pas de déterminer une identité mais d'explorer une possibilité — ce que j'appelle une fécondité.

La différence établit une différence entre deux choses ; si je prends l'exemple célèbre du sophiste et du pêcheur à la ligne : vous voulez distinguer pêcheur et chasseur : vous laissez tomber chasseur, vous avez pêcheur ; si vous voulez distinguer pêcheur à la ligne de pêcheur au filet, vous laissez tomber pêcheur au filet, vous avez pêcheur à la ligne. Donc la différence laisse l'autre de côté, laisse tomber, alors que l'écart maintient l'autre en vis-à-vis. C'est cela qui me paraît essentiel.

C'est là que la fonction de l'entre apparaît : ce qui fait l'écart, c'est que non seulement on maintient l'autre en vis-à-vis, mais il en résulte une mise en tension — et c'est cette tension qui fait travailler. C'est l'idée que l'entre, qui est ouvert par l'écart, est un entre actif, un entre réflexif (parce que l'un se retrouve dans l'autre), peut explorer dans l'autre ses propres capacités … donc c'est là où ça fait travailler.

C'est un concept d'investigation pour rendre compte du divers, un autre non seulement dynamique, mais un autre actif — et c'est à partir de l'entre, à travers l'entre, que l'on peut commencer à produire du commun. Ce qui m'intéresse, c'est comment produire le commun : un travail d'écart, dans cet espace de l'entre qui est celui

où, dans la mise en tension, les termes ne sont plus indifférents l'un à l'autre, se réfléchissent l'un à travers l'autre — et surtout sont dans cette tension active.

CF : *Pourquoi avoir préféré l'entre à entre-deux ?*

FJ : Là est la question essentielle : parce que l'entre-deux suppose que les deux existent et qu'ils se maintiennent comme deux, qu'ils sont installés dans leur propre identité — et l'entre ne me paraît pas intéressant dans ce cas-là. Si l'entre ne remet pas en question le « deux », c'est-à-dire l'un et l'autre, s'il s'agit de l'entre-deux de l'interstice, tout ce qui se glisserait entre des termes ontologiquement consistants et comme tels suffisants, je ne sais pas ce qu'on peut faire avec cela. Ce qui m'intéresse, c'est que l'entre ait un caractère actif, et non rétrospectif, et déborde les termes premiers. Donc, au départ, l'entre n'a pas d'essence, n'a pas d'en-soi — c'est ce qui fait qu'il échappe à la prise ontologique, mais si je dis que c'est là où ça se passe, et que là où ça se passe remet en question les termes de départ. Donc l'entre-deux suppose que les termes de départ soient pleins et ne soient pas atteignables dans ce que l'entre fait travailler — alors que ma position, évidemment, est inverse.

Vous évoquerez ensuite la question du dialogue : si le dialogue, c'est uniquement l'entretien, si l'entretien consiste seulement à se mettre en relation avec l'autre, je ne trouve pas cela intéressant. Je crois que l'entretien a comme fonction de déclore l'un et l'autre, de les déborder et donc de faire que ce qui était au départ l'un et l'autre ne soit plus comme cela. Je trouve donc que l'entre-deux tue cette vertu de l'entre.

CF : *Oui, évoquons la question de l'entretien : que fait-on exactement quand on s'entretient, dans les différents contextes sociaux où l'on pratique cet exercice ? Qu'est-ce qui se tient dans l'entre de l'entretien ? Qu'est-ce qui œuvre dans un entretien ? Est-ce qu'on y invente l'autre ? Le fait de le dévisager, n'est-ce pas déjà une façon de l'imaginer ?*

FJ : Et vous m'amenez vers l'imaginaire… La logique de l'entretien, c'est que justement, ce qui se passe dans cet entre n'est pas prévisible, n'est pas projetable au départ, mais que, à l'aboutissement, les termes premiers se soient reconfigurés. C'est cela qui fait l'entretien : c'est l'entre qui opère ; c'est que les deux termes de départ se débordent, ne sont plus dans leur périmètre de départ et explorent un possible qu'ils n'envisageaient pas au départ ; ça déborde ma propre exploration, et donc il y a un effet de dépossession de ce point de départ (ou de cette consistance initiale), et, à travers ce débordement, une reconfiguration s'opère. C'est ce qui fait qu'il y a un travail et qu'il y a quelque chose qui se passe effectivement dans l'entretien.

Entre entretien et dialogue, quel est le rapport entre les deux, tel que je le vois ? Dans le cas du dialogue, dans l'usage qu'on lui accorde, comme dans le dialogue des cultures, c'est un terme par défaut […]. Et ce qui me semble pouvoir être suspect dans la question du dialogue, c'est une façon de camoufler ce qui est un rapport de forces, ce qui est la violence en jeu […]. Une chose est marquante à cet égard, c'est que le dialogue des cultures n'a été promu que lorsque l'Europe a perdu sa puissance. Avant une culture était prépondérante, la culture occidentale, qui portait avec

elle la vérité, parce qu'elle portait avec elle le triomphe dans l'histoire ; c'est quand l'Occident a commencé à perdre sa puissance qu'il en est venu à cette position du dialogue, comme s'il s'agissait d'une égalité dialoguante des deux côtés.

Je reprends à présent « dialogue » comme terme inévitable, mais en essayant de le charger à nouveau avec le « dia » — qui, en grec, signifie deux choses : le dia de l'écart — et on sait qu'un dialogue est d'autant plus riche qu'il y a de l'écart en jeu (c'est ce que dit Platon) ; il n'existe qu'en fonction de l'écart qui est en jeu et qu'il fait travailler — et puis le dia du cheminement. Car le dialogue implique un déroulement : ce n'est pas de l'instantané, ça chemine dans le discours. C'est cela qui me paraît essentiel : l'écart et le cheminement, et la rencontre des deux. Et le logos qui, pour moi, est le logos de l'intelligible — qui est que ce qui fait l'humain ne se réfère à un Homme qui aurait une essence ; s'il n'y a plus cette ontologie-là, c'est la capacité de l'intelligible, le fait que l'intelligence n'est pas arrêtée mais en procès, qui fait que tout l'humain est intelligible — et toute la production culturelle (elle est en son principe même intelligible).

Si je reviens à l'entretien, il met en valeur cet aspect d'écart, ouvrant de l'entre, un entre réflexif, actif et de cheminement. L'entretien, c'est cet entre qui se tient dans le temps, dans la durée ; il y a quelque chose qui « prend son temps » ; et c'est ce cheminement qui déclôt, déborde les termes de départ, et qui fait que quelque chose s'ouvre du possible qui n'était pas envisageable. C'est une dimension qui est à la fois théorique et éthique, parce que c'est ce déroulement à deux qui fait qu'une possibilité s'ouvre, qui n'était pas envisagée. Donc il y a cette sorte de patience, qui fait que quelque chose peut cheminer entre nous.

Et c'est là que je retrouve la dimension éthique, parce que, dès lors que l'entretien s'instaure, une tension s'organise et une violence se défait ; un travail s'engage qui fait passer d'un négatif de destruction à un négatif actif, qui fait travailler et qui donc, de la désadéquation et de la distance initiale, permet que le jeu se passe, se joue — et donc déconfigure les termes de départ.

CF : *Mais y a-t-il toujours de l'écart en jeu dans l'entretien, je parle de l'entretien comme pratique sociale (celle des journalistes, par exemple) ? Ne cherche-t-on pas plus souvent à plaquer une grille sur l'autre qu'à l'envisager ?*

FJ : L'entretien, c'est un terme français (je ne crois pas qu'il y ait d'équivalents faciles dans d'autres langues), mais dans ce que vous décrivez, il n'y a pas d'entre — ou il y a un entre d'ignorance. Mais ce n'est pas un entretien : là, aucun travail n'est possible. C'est plutôt une recherche d'informations ; il peut y avoir une apparence dialoguante, mais ce n'est pas dialoguant. Cet entretien, dans l'usage médiatique que vous citez, ne tient pas sa fonction propre. C'est une dérive de commodité médiatique ; avant, on faisait des discours, on écrivait des lettres (la littérature du XVIII^e^ siècle connaissait très bien tout cela). […]

Il faut donc bien distinguer les deux : l'entretien qui relève de l'entre et qui fait travailler, par une mise en tension que l'écart organise, avec le vis-à-vis qui se découvre

dans ce travail-là, dans un cheminement qui fait avancer ; et puis ce qui en est le semblant, le simulacre, et qui est l'entretien médiatique. À mon sens, c'est une paresse, plus encore qu'une commodité, une paresse qui, au lieu de vous lire et de s'informer, et plutôt que de laisser place à la patience d'une sorte de construction des positions, fait que vous vous informez sans en prendre les moyens effectifs. Donc c'est plutôt une paresse de communicant pseudo-démocratique. Je crois qu'il y a une idéologie à dénoncer dans cette affaire.

CF : *À propos du dialogue des cultures, que vous avez déjà évoqué, notre époque paraît autant celle de l'entremêlement généralisé que celle du nivellement et de l'uniformisation. Les différentes tentatives de métissages qui existent (avec son étymologie pessimiste…) ne sont-elles pas des expressions possibles du travail de l'entre dans nos sociétés et, d'une manière générale, vous semble-t-il que le métissage des imaginaires culturels et identitaires se fasse dans le sens d'une inter-fécondité ?*

FJ : Cette notion d'entremêlement pour moi fait problème. L'entremêlement, c'est un terme platonicien, qui a son histoire philosophique propre et par lequel Platon pense le rapport à l'autre. L'image de départ, c'est l'entremêlement des lettres dans un mot. Passant du grammairien au dialecticien, ce terme définit le travail du philosophe. On a des genres et ces genres, qui ont leur essence propre, sont entremêlés dans le tissu d'expériences, qui se tissent, se mêlent comme l'entremêlement des lettres en syllabes, des syllabes en mots, des mots en phrases, etc. Ce que je trouve sujet à caution dans cette métaphore de l'entremêlement, c'est qu'il maintient les termes dans leur essence. Vous mêlez tant que vous voulez, mais cela reste dans son identité. Et c'est justement ce que j'essaie de penser dans l'écart : comment cette identité se défait en quelque chose que j'appelle la fécondité. L'entremêlement ne change rien ; il rend compte d'une confusion du sensible et de l'empirique, qui maintient l'identité des essences.

Par rapport à cela, qu'en est-il du métissage ? Est-ce un métissage qui maintient l'identitaire ou est-ce qu'il le confond et le dissout dans autre chose de nouveau, qui n'est pas seulement la résultante de ce qui a précédé ? C'est par rapport à cela que les deux ne me conviennent pas. Si ce maintien des identités précédentes n'a pas eu d'entre actif, c'est l'entre-deux. S'il y a confusion des identités, on est resté dans la problématique identitaire qui ne fait pas travailler. Justement, dans l'entretien, par la fonction du dialogue, par la fonction de l'écart, d'autres possibles apparaissent qui n'étaient pas envisageables au départ et qui sont de nouvelles configurations — que je mets sous le terme de fécondité.

Par rapport aux cultures, je ne crois pas à l'entre-deux, parce que cela signifie que les cultures existent comme telles dans leur identité, qu'il y a du vide qui les sépare et que l'on a comblé comme on peut. Ce n'est pas pour moi de l'entre-deux, qui maintient les termes dans leur identité ; ce n'est pas non plus du mélange qui aboutirait à une sorte de mixte qui serait la nouvelle essence des choses. C'est que — et là il s'agit bien d'écart (et pas de différence) — les différences culturelles s'estompent : tout se

standardise, s'uniformise, de même que les différences culturelles entre la Chine et l'Europe sont destinées à s'estomper et à se défaire.

Or l'écart, c'est justement cette capacité de s'écarter, d'ouvrir un écart et donc d'ouvrir une possibilité de divergence, de dissidence. Par exemple, si vous prenez Platon et Aristote, si vous demandez en quoi la pensée d'Aristote est différente de celle de Platon, on va se mettre à ranger — alors que si on me demande comment Aristote ouvre un écart par rapport à Platon, là cela devient intéressant : on va voir que le travail d'Aristote n'est pas seulement la critique de Platon, mais ce qui le dé-range par rapport à Platon et ce qu'il ouvre comme autres possibilités, comme nouvel accès à la pensée et qu'il met en tension avec Platon. Et c'est cette tension entre Aristote et Platon qui est encore actuelle, alors que notre bibliothèque de la philosophie reprend juste la position des écarts. C'est cette tension qui est importante. Soit on voit dans la philosophie, à la façon hégélienne, que le précédent est dépassé mais intégré dans le suivant, soit on voit dans l'histoire de la philosophie comme une juxtaposition d'écarts qui fait encore travailler.

CF : *Les derniers ouvrages de Dounia Bouzar peuvent nous donner un terrain d'actualité pour enraciner cette réflexion : elle traite de l'embrigadement des jeunes dans le jihad syrien : que vous inspire ce singulier travail d'entre qui fait franchir, à des jeunes, des ponts pour passer sur une autre rive — tant physique, qu'intellectuelle, symbolique ou religieuse? Je parle du travail qui est fait par les embrigadeurs, mais aussi par ces jeunes qui acceptent de franchir un pont et de passer sur une autre rive.*

FJ : Je ne suis pas sûr que ce soit de l'entre. Je découvre votre question et là, vous me dé-rangez. C'est pour cela que nous nous rencontrons…

L'écart est un terme français qui n'a pas d'équivalent en anglais : « écart » traduit en anglais, c'est *gap* — et *gap* est le contraire d'écart, son équivalent mais son contraire, puisque gap dit le fossé (comme quand on prend le train, on fait attention à la marche entre le train et le quai). L'écart, ce n'est pas cela du tout : c'est ce qui met en tension les termes qui sont séparés et les fait travailler en les mettant en regard.

Dans ce que vous dites, il me semble que ce n'est pas de l'entre ; ce qu'il faudrait faire avec ces jeunes, c'est ouvrir de l'entre, s'entretenir avec eux et, dès lors qu'on commence l'entretien, tout est gagné : vous me parlez du jihad, si vous engagez un entretien avec un néophyte, il est clair que sa position va tomber. Sa position n'existe que parce qu'il n'y a plus d'entretien et donc que, du point de vue de son identité, il est muré en elle au point de pousser à l'extrême la logique d'identité. Donc s'il y avait de l'entre, […] par le fait même de l'entre, par le travail qu'il engage, la posture identitaire, que pousse à l'extrême le jihad, s'ouvrirait, se retravaillerait, se déferait. En fait, il s'agit du *gap*, c'est-à-dire d'un fossé, d'un murage identitaire qui ne peut plus avoir de rapport au reste, à l'autre, que sous la forme d'une fracture de plus en plus tranchée — et qui fait qu'il n'y a plus entretien, plus dialogue (de dia- d'écart et de cheminement).

C'est cela qui est en jeu, c'est qu'il n'y a plus de cheminement possible. La question est justement de savoir comment ouvrir de l'entre avec eux et comment engager

ce dia- (d'écart et de cheminement) qui fait que la consistance identitaire projetée, imaginaire, s'ouvrirait, s'éventrerait pour faire apparaître un nouveau possible. Il ne s'agit pas de les reconvertir à nous, il ne s'agit pas qu'ils restent dans une identité fermée, il s'agit que des possibles s'ouvrent, que l'on n'attendait pas, qui n'étaient pas prévus, que quelque chose au départ, qui n'était pas installé, se découvre, chemin faisant, dans le travail engagé.

Dans cette affaire que vous évoquez, je vois le confort de l'entre, le contraire de l'écart qui est le *gap* […]. C'est ce repli identitaire qui fait qu'il y a impossibilité de l'entretien — ce qui conduit à cette forme de « névrose ». Dès lors qu'il y a entretien, la violence destructrice se défait (ou alors il n'y a pas d'entretien) : il s'engage, il opère, il offre cette possibilité qui est celle d'une reconfiguration des possibles qui n'était pas précédemment envisagée.

Pour moi, il n'y a pas d'écart, il y a du fossé murant des identités ; et après le fossé, c'est le basculement — terme que j'ai récemment travaillé. Qu'est-ce que le basculement ? Il y a ce point d'inversion qui n'est intégrable dans aucune dialectique, alors que dans la dialectique on passe de l'un à l'autre ; il est ce point temporel, non-intégrable dans une logique dialectique, ce trou fait dans une pure temporalité où opère ce basculement. On n'a qu'une métaphore pour le dire, qui est qu'un équilibre s'est rompu : c'est un point d'inversion qui n'est pas intégrable à la logique […] où quelque chose se passe, dont on ne peut plus rendre compte.

Dès lors qu'on pourrait engager un entretien […], on n'en aurait pas fini avec eux (les jeunes embrigadés) mais cela rouvrirait un avenir productif. Il ne s'agit pas de les ramener à notre identité à nous, de les ranger de notre côté : il s'agit de l'entretien qui féconderait la société. Si l'entretien s'engageait avec cette jeunesse, je pense que de ce négatif négatif qui est celui de la destruction, on pourrait déployer un négatif actif qui permettrait de reconfigurer des possibles. Cela passerait par la question de la langue : si l'arabe en Europe devenait une langue de culture, et non pas la langue des immigrés, cela changerait tout. Il y a quelque chose qui tient à ce véhicule-là ; s'il y avait une ouverture de l'entre, entre le français et l'arabe, les choses seraient différentes.

CF : *Appartenant à un centre de recherches sur l'imaginaire, je voulais vous poser quelques questions sur cet aspect : tout d'abord, comment les Chinois envisagent-ils l'imaginaire et l'imagination ?*

FJ : Je peux vous renvoyer vers un article que j'avais écrit sur la question, repris dans un ouvrage qui s'appelait *La chaîne et la trame*, aux PUF (cet article reprend un séminaire que j'avais réalisé sur l'imagination en Chine ; l'époque était comparatiste ; maintenant je ne fais plus de comparatisme). La Chine pense que c'est elle qui a inventé la notion d'imagination ; et j'ai été amené à réfléchir à cette notion, dont on sait qu'elle naît obscurément et à contre-courant en Grèce — puisque la pensée ontologique grecque, liée à la pensée de la mimesis, ne porte pas à la pensée de l'imagination. Fantasia est plutôt mal logée ; néanmoins, à la fin de l'antiquité

tardive, on voit apparaître quelque chose qui se détourne de la mimesis et qui promeut la fantasia. C'est contre la mimesis que la fantasia a reçu sa promotion des dieux (entre Égypte et Grèce, il y a un dialogue célèbre). La fantasia commence, contre la mimesis, à assumer une fonction positive — ce qu'on appellera plus tard l'imagination créatrice.

Ce qui m'apparaît intéressant du côté chinois, c'est que l'imagination créatrice, cette sorte de fécondité, n'ait pas fait consistance parce que, dans la conception du poétique notamment, c'est sur le mode de l'interaction que la tension génératrice entre le monde et moi (de corrélation, comme toujours en Chine), que la pensée littéraire a conçu ce qui était de l'ordre de l'interaction, engageant des pôles qui, opposés ou complémentaires, procèdent à l'engendrement du poème ou de l'œuvre. Et le reste a un statut négatif, que l'on a connu chez nous aussi, marqué d'inconsistance, de nullité.

Le bouddhisme est intéressant […] car dès lors que le bouddhisme entre en Chine, il y a quelque chose de nouveau et qui est lié à l'affaire du roman, du récit fictif — ce qui est nouveau en Chine. Ce qui est intéressant, c'est de voir comment la pensée chinoise n'a pas su rendre compte de cela. Il y a des romans en Chine, mais les romans sont d'abord lus comme des poèmes, selon des critères tellement installés — qui sont ceux des processus d'engendrement par corrélation du moi et du monde. Au point qu'il a fallu traduire « imagination » en chinois, à la fin du XIX^e^ siècle. Ce qui n'était pas dans les termes chinois, c'est « image », « imagination ». C'est là que la Chine découvre à la fois l'Occident et le romantisme, et donc crée ce terme positif d'« imagination », qui introduit une rupture par rapport à ce qui a été la pensée chinoise de l'art et de la littérature.

Quant au second point, l'imaginaire, j'ai une certaine réticence à l'égard de ce terme, pour deux raisons : d'abord parce que, contrairement à une facilité de la pensée, l'imagination est pauvre : elle est plus pauvre que le réel. L'idée est que l'imagination, c'est plus que le réel ; mais le réel, franchissant ses limites, s'aventurant, la vie est tellement plus étrange, incroyable, que tous les romans. Je crois que l'imagination est pauvre ; elle n'a pas du tout la fécondité dont un romantisme facile la crédite.

Je sais que la pensée classique a maintenu l'imagination comme faculté, encadrée par les sensations d'un côté, l'entendement de l'autre (et donc coincée entre les deux) ; chez Kant, l'imagination a cette fonction médiane, d'interface entre le sensible et l'intelligible. La pensée classique a méconnu l'imagination, puisqu'elle la pense toujours du côté de la connaissance et n'a pas de créativité propre. Je pense aussi à Sartre et à ce qu'il appelle la néantisation. Je me demande s'il ne reste pas du mythologique dans notre conception de l'imaginaire ; c'est pour cela que je préfère les termes d'exploration des possibles, qui supposent de s'écarter, d'inaugurer — et donc d'accès à la pensée. Je ne suis pas sûr que le terme d'imaginaire ne soit pas un peu mythologique.

Cela pose une autre question par rapport au centre de l'imaginaire — et là on retrouve une question de typologie. On est tenté de classer les possibles — donc

d'abord de les limiter (c'est le propre de l'anthropologie), de les penser en termes de différences, et de là d'en faire des typologies. Quels sont les possibles qu'on va juxtaposer les uns aux autres et qui vont laisser une sorte de panoplie ? C'est là contre que je travaillerai, car cette dimension de panoplie, de typologie globale des possibles (que ce soit des cultures ou de l'imagination) me paraît un peu stérile parce qu'on met en boîte, on range à partir de différences qui seraient constitutives. Ce qui m'intéresse entre les cultures, c'est justement qu'il n'y a pas de cultures dénombrables et rangeables ; elles sont indéfinies.

Par rapport à l'anthropologie et à la pensée de l'imaginaire, où on classe les possibles, que fait l'anthropologie ? Elle a un projet de connaissance : ce n'est pas le mien : j'ai un projet de pensée, pas de connaissance. Donc la différence, c'est l'outil de la connaissance, qui permet de classer des différences et de ranger en panoplies : c'est ce que fait l'anthropologue par rapport au dialogue des cultures.

Mon propos est autre, en tant que philosophe, c'est : quel usage puis-je en tirer ? En quoi cela fait-il ressource en termes de fécondité ? Dès lors où vous avez rangé en panneaux, en panoplies, la fécondité disparaît, c'est l'identité qui est en jeu. Ce qui m'intéresse en tant que philosophe dans le dialogue des cultures, c'est : en quoi ce divers fait-il ressource pour moi, sujet pensant ? Il ne s'agit pas de possibles définis, dénombrables, qu'on pourrait clore et encastrer dans une panoplie : il s'agit de possibles indéfiniment inventoriables, explorables, exploitables (c'est mon registre), en tant que ressources pour tout sujet pensant aujourd'hui — et là, on a la question de l'universel.

CF : *Dans ce travail de construction des ponts, dans ce travail d'intelligence, qui consiste à mettre en lien, est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose qui relève malgré tout de l'imagination créatrice, qu'elle soit individuelle ou collective ? Quel lien entre l'intelligence et l'imagination ?*

FJ : Je ne suis pas sûr de la métaphore du pont ; le pont c'est comme l'entre-deux. J'utilise ce terme pour ceux qui m'ont précédé. J'ai dit, par exemple : les Stoïciens ont ouvert un pont ; si je cherche des ponts (les ponts, c'est utile !), je ne suis pas quelqu'un qui construit des ponts — pas du tout. C'est rétrospectivement que je me dis : il y a des ponts. Je vois des paysages, des rivières, des continents séparés — et des ponts qui les relient. Donc c'est rétrospectif. Parce que le pont maintient deux espaces avec un *gap* entre les deux, un *channel* — et puis il y a cette possibilité de jonction. Mais cette jonction ne touche à rien, puisqu'elle maintient les deux localités dans leur identité.

Rétrospectivement, en me retournant sur le passé, si je me demande ce qui peut « faire pont » entre la pensée chinoise et la pensée grecque, je dirais : le stoïcisme, parce qu'il se décale de la pensée de l'être, parce qu'il pense la Physis, parce qu'il pense la morale en termes de morale sociale, parce qu'il pense au Sage comme absolu. Tout cela consonne avec des choses que je vois en Chine et peut prendre en charge beaucoup de choses du côté chinois.

Donc « faire pont » ne signifie pas qu'il y a des ponts ; je ne me vois pas du tout comme un fabricateur de ponts, avec l'idée d'être un passeur entre les cultures. Je ne suis pas un passeur : je ne transgresse pas, je ne transporte pas ; je fais autre chose, qui est de réaliser un champ réflexif entre les cultures, de façon à faire voir des écarts qui produisent du commun, donc une vraie forme d'intelligence. Et en tant que philosophe, il s'agit de décatégoriser pour recatégoriser, donc d'élaborer des concepts prenant en compte cette diversité des possibles.

Et la question est : et l'imaginaire là dedans ? Je le conçois comme une forme d'intelligence, d'intelligence qui n'est pas finie, qui est en chantier — donc qui n'est pas celle de l'entendement kantien.

Et mon travail, pour une part, est une critique des catégories de Kant, que j'avais lu quand j'étais adolescent : elles me paraissaient aller de soi (substance, causalité, existence et non-existence, etc.) comme concepts-souches de l'esprit humain. Passant en Chine, je me suis rendu compte que causalité ce n'est pas consistant, existence et non-existence non plus, parce que ce qui est intéressant en Chine se situe entre il y a et il n'y a pas : il n'y a pas de pensée de l'être, pas de pensée de la substance, pas de pensée de l'existence contre la non-existence, mais une pensée du vague, du flou, de l'indistinct.

Donc je vois cela comme une fonction de l'intelligence exploratoire se décatégorisant — que l'on peut mettre sur le dos de l'imaginaire, mais je ne suis pas sûr que « image » soit la bonne médiation, parce que l'image nous maintient, de façon kantienne, entre sensible et intelligible comme interface, avec une énigme : comment le sensible rencontre-t-il l'intelligible ? Et l'imagination, c'est cette interface où une face est sensible, l'autre est intelligible. Il y a une sorte d'interface dans l'esprit humain : on ne sait pas pourquoi, comment ça se passe mais ça se passe. Moi, je vois cela en termes d'intelligence, au sens de capacité d'*inter-legere*, c'est-à-dire d'ouvrir la compréhension, avec une intelligence qui n'est pas finie, achevée, qui n'est pas faite de catégories (au sens kantien du terme — concepts-souches, donc définitifs) — qui est en chantier. Plus une intelligence traverse d'intelligibilités diverses, plus elle se promeut ; donc c'est l'intelligibilité à promouvoir qui déploie l'intelligence. Je ne sais pas que faire de l'imaginaire là-dedans — notamment dans son rapport à l'image.

CF : *Encore une question, concernant le domaine — large — de l'imaginaire : vous dites refuser les arrière-plans métaphysiques et mythologiques, ainsi que toute inféodation à quelque grand récit que ce soit ; mais qu'en est-il alors de la question de la spiritualité, ce pan de l'anthropologie, qui fait écart : doit-on l'abandonner à ceux qui l'exploitent, à contre-sens d'une éthique de l'entre qui serait inter-fécondante ?*

FJ : Là il y a un gros travail à faire ; ce n'est pas de l'abandon. C'est comment reconfigurer ce que nous appelons aujourd'hui le spirituel. Quand on parle de spirituel aujourd'hui, on est un peu inquiet, maladroit ou un peu suspect. Mais en même temps, mon travail c'est d'explorer cela.

J'entends par spirituel l'ouverture de l'infini, mais au sein du fini. Ce n'est pas un spirituel en rupture avec le fini, mais c'est au contraire de voir comment le spirituel est une ouverture d'infini au sein du fini. C'est ce que j'ai essayé d'explorer avec la question *De l'intime* (Jullien, 2013) — et notamment dans son rapport entre le sensuel et le spirituel. On peut concevoir le spirituel comme détaché, voire opposé au sensuel et au sexuel ; il y a donc un amour spirituel, détaché des pulsions, qui serait un amour platonique. Ce qui m'intéresse, au travers de cela, c'est comment il faut être vigilant, attentif à ce qui sauve le spirituel dans le sensuel, au sein du sexuel : dans la pénétration « physique », quelque chose s'ouvre, se dégage, devient possible, qui est une infinité d'autant plus sensible qu'elle opère au sein du sensible. Par exemple, ce qui m'intéresse dans la pensée chinoise, c'est de voir à quel point le paysage, c'est une ouverture par évasement, décantation, dégagement spirituel — mais sans quitter les montagnes et les eaux, et donc l'inscription physique.

Il me semble qu'il y a à repenser la question du spirituel — essentielle comme ouverture d'infini, donc d'inépuisable en termes de possibles, d'inépuisables expériences au sein du sensible, au sein du physique, au sein du passionnel. Pour moi, l'intime et le paysage sont deux cas d'ouverture d'un spirituel sans dualisme. […] Dans le paysage, c'est le lointain sans fond qui, par dégagement (ce qu'on a appelé « aura »), ouvre cette dimension d'infini au sein du fini.

Donc non plus penser le spirituel dans un dualisme classique, qui non seulement oppose mais valorise l'un au détriment de l'autre, mais penser une séparation qui ne quitte pas. Le spirituel se sépare car il y a de l'autre en jeu, mais c'est un autre qui n'est pas dans l'opposition du spirituel et du sensuel ; c'est une opposition qui n'est pas définitive, exclusive, mais qui s'ouvre — où quelque chose d'autre s'ouvre et ne s'en disjoint pas. Cela revient à penser des oppositions sans dualisme : c'est une chose que la raison aujourd'hui a à faire.

CF : *Votre discours est tissé de métaphores : les cultures représentent, selon vous, un « gisement » qu'il faut « exploiter » : un « filon », etc. Le travail de l'entre induit-il une poétique spécifique ? avec quelles valeurs sous-jacentes ? Dans votre travail de chercheur de l'entre, parvenez-vous à échapper à l'emprise de l'imaginaire ? N'êtes-vous pas poète autant que penseur ?*

FJ : Une poétique de l'entre, alors : pas de l'entre-deux ! Il faut laisser l'entre dans une position de suspens, parce que c'est le suspens de l'entre qui est intéressant : l'entre qui se cherche, qui ne sait pas entre quoi il est — et qui le fait travailler.

Ma question est, notamment quand on traduit : comment ouvrir ma langue ? Ouvrir ma langue, c'est-à-dire la déconfigurer et la reconfigurer, l'assouplir, la défaire, la fondre (comme on dit qu'on fond quelque chose pour trouver du liquide). C'est un travail qui, dans la langue, est borderline : qu'est-ce qui est possible (car il faut rester intelligible) ? Qu'est-ce que je peux défaire dans ma langue, en tout cas dans ma syntaxe ? Je suis dans un travail d'écriture (je préfère écrire que parler) qui est de refondre ma langue pour la rendre disponible à de nouveaux possibles.

Est-ce que c'est de la poétique ? Il y a du *poiein*, ça c'est sûr ; mais est-ce que c'est lié à de l'imagination, cela je n'en suis plus sûr du tout. La langue française est une langue très construite — et j'aime cette capacité constructive du français —, mais c'est une langue qui impose énormément de choix. J'ai une stratégie en écrivant, qui est de défaire discrètement certaines constructions ou certaines impositions de la langue, pour la rendre de nouveau disponible pour dire des choses qu'elle ne savait pas dire ou qu'elle est maladroite à dire ou qu'elle pourra mieux dire si on la défait de certaines raideurs (qui ont leurs effets propres de construction) ; tout cela pour la rendre moins gourde à certaines choses qu'elle ne sait pas dire, où elle est malaisée, handicapée.

Dans le travail de la langue, faut-il introduire la notion d'imaginaire ? Je résiste à cela. En revanche, quelle est cette négociation continue — car il faut rester intelligible dans sa langue mais ouvrir sa langue ? Ce n'est pas une question d'identité du français, c'est une question de communication et de correction de la langue — sinon elle n'est plus intelligible. Il y a cette correction mais comment jouer (jouer : donc c'est stratégique) à la limite de cela, pour à la fois rendre cette langue plus disponible, et par là la renouveler ? Sinon le français est mort : s'il reste dans son identité de langue française, c'est une langue morte. Il faut donc la travailler : l'argot travaille le français, la langue des banlieues travaille le français, les langues étrangères travaillent le français, mais on peut le travailler du dedans ; que ce ne soit pas par un extérieur social, que ce soit par une difficulté à dire, qui conduit à retravailler sa langue pour la rendre plus disponible, plus adroite, moins gourde, pour arriver à dire ce qu'elle n'est pas portée à dire, parce qu'elle n'est pas à l'aise pour le dire.

Donc poète, oui, au sens du *poiein*, au sens « il faut faire cela » et c'est en le faisant que c'est possible : il faut faire dans la langue, opérer. Mais l'imaginaire m'apparaît comme une sorte de grand sac où l'on jette ce qu'on n'a pas réussi à penser et qui peut être très hétérogène. Quant à « imaginaire », ce -aire, ce suffixe qui est d'ouverture, de rêve, je me demande si ce n'est pas un peu mythologiste, je veux dire une sorte de terme un peu fourre-tout (comme a servi, à une certaine époque, l'intuition), dans lequel on met des choses assez diverses — plutôt pour s'en débarrasser que pour les penser de façon plus précise.

Poétique : c'est du fonctionnel, du *poiein* dans la langue : c'est un terme extrêmement rigoureux et la langue ne cesse de faire et de se défaire pour se faire, donc de se retravailler — et ce n'est pas seulement la poésie : le *poiein* du poétique est cette capacité d'opérer dans la langue, de défaire pour refaire : mais ici « refaire » n'est pas refaire le précédent (répéter), c'est inventer un nouveau possible langagier. Et cela me paraît décisif — et inséparable de penser ; c'est forcément les deux en même temps, et c'est vrai pour tout penseur car on pense toujours en langue. Comme pour le philosophe : il parle ; il y a un discours, un logos et ce logos est forcément inventif dans le langage.

CF : *Merci beaucoup, François Jullien.*

Bibliographie

Jullien François, 2004, *La Chaîne et la trame. Du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
Jullien François, 2013, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris, Grasset.

Ahmed Kharbouch
Faculté des lettres et des sciences humaines – Oujda (Maroc)

Signification et imaginaire : un « entre-deux »
À propos des aspects sémiotiques de l'œuvre de Gilbert Durand

« […] il n'y a pas d'archétypes, il y a le corps. »
Umberto Eco, *Le pendule de Foucault*, 1990.

Résumé
Il s'agit d'essayer de penser un « entre-deux » entre les travaux novateurs de Gilbert Durand sur l'imaginaire et les conceptualisations sémiotiques de la signification. Bien que Durand semble rejeter toute forme d'« explication sémiologique » des images-symboles, sa conception de l'imaginaire est régie par une sémiosis et une rationalité spécifiques qui permettent d'entrevoir, même si l'intersection n'implique pas forcément la fusion, les contours d'un « entre-deux » entre son « archétypologie » et la sémiotique.

Mots-clés
Entre-deux, imaginaire, sémiosis, image, symbole, rationalité.

Abstract
This paper try to imagine a "In-between" from the semiotic conceptualizations of the significance to the innovative work of Gilbert Durand on the imaginary. Although Durand seems to reject any form of "semiological explanation" of the image-symbols, his conception of imaginary is governed by a specific semiosis and rationality which make it possible to foresee, even if the intersection does not inevitably imply fusion, contours of a "In-between" between his "archetypology" and semiotics.

Keywords
In-between, imaginary, semiosis, image, symbol, rationality.

Puisque nous sommes convié à réfléchir sur la notion d'« entre-deux » développée au sein des études sur l'imaginaire inspirées par les travaux pionniers de Gilbert Durand et entreprises à l'Université de Grenoble, nous nous proposons de prendre

en considération un « entre-deux » disciplinaire : l'étude de l'imaginaire par Durand et la sémiotique comme théorie qui vise à conceptualiser les différents modes de signifier. Avant tout, pour Durand, cet entre-deux entre les études sur l'imaginaire et le symbolique d'un côté et la sémiotique de l'autre est d'emblée situé par lui dans un cadre polémique et conflictuel, dans la mesure où il ne cesse dans ses livres de s'insurger contre ce qu'il appelle le « scientisme sémiologique », qu'il stigmatise comme une forme exacerbée d'« iconoclastie » dont le rationalisme occidental serait coutumier. En effet, on sait que même si Durand, dans la préface de la troisième édition de son livre *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1969, p. 9), porte un jugement laudatif sur le travail accompli à cette époque par le fondateur de l'école sémiotique de Paris, Algirdas Julien Greimas, il a toujours tenu en suspicion l'*explication sémiologique* (Durand, 1964, p. 22)[1] car considérée par lui comme une forme d'« iconoclastie » rationaliste et/ou positiviste. Donc traiter de cet « entre-deux » peut paraître relever d'un pari hasardeux. Cependant, nous avons estimé que l'« imaginaire » est avant tout un fait signifiant et significatif. D'ailleurs, Durand lui-même (1969, p. 12) affirme que « les problèmes relatifs à la signification » qui constituent, rappelons-le, l'objet de la sémiotique ne sont, en dernière analyse, que ceux liés au « symbole et à l'Imaginaire ».

L'« entre-deux » dont il s'agit est donc constitué par le champ de la réflexion sur la signification qui est de fait le domaine d'intersection entre les deux projets de connaissance. Mais l'« entre-deux », s'il est *intersection*, n'implique pas pour autant une *fusion* entre deux domaines : les deux perspectives sur la signification gardent leurs spécificités. Un « entre-deux », nous le savons, n'est pas nécessairement exempt de tensions et de confrontations, qui ne peuvent d'ailleurs que devenir enrichissantes pour les deux parties qui acceptent de mettre en commun leurs possessions.

D'abord, pour rester simple, qu'est-ce que « parler en images » ou, plus généralement, « signifier en images » ? Nous pouvons dire que cela a lieu lorsque le poète, au lieu de dire « je suis triste », écrit « il pleut sur la ville comme il pleut dans mon cœur ». La pratique est courante et n'est pas spécifique aux seuls poètes : des Écritures à la publicité en passant par Nostradamus, les hommes ne cessent de « parler en images ». Quel est l'intérêt anthropologique de cette pratique ? En nous appuyant sur la caractérisation de l'image métaphorique à laquelle procède Paul Ricœur, nous dirons qu'elle permet d'entrecroiser le sémiotique et l'ontologique en invitant le lecteur, le spectateur, l'auditeur… à un effort d'interprétation (le sémiotique) de son être-au-monde (l'ontologique). En effet, note Ricœur, l'image métaphorique, et plus généralement symbolique, a le pouvoir de « re-décrire une réalité inaccessible à la description directe » dans la mesure où elle porte à la signification « des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas d'accès au langage directement descriptif », et le « voir comme » que suscite l'image chez l'interprète devient pour lui « le révélateur d'un "être comme" au niveau ontologique le plus radical », faisant du monde un « monde habitable » (Ricœur, 1983, p. 13). Si les aspects ontologiques de

1. Voir par exemple le jugement sans appel qu'il porte sur les *Mythologies* de Barthes dans Durand (1969, p. 457-459).

l'imaginaire ne concernent pas directement la sémiotique, les procès de signification par images, ainsi que ceux de leur interprétation, relèvent pleinement de son objet.

Notons, avant d'aller plus loin, que « parler en images » n'est pas « parler en concepts », comme le fait la pensée discursive qui vise avant tout la conviction ou la persuasion en mettant en avant l'argumentation ou la démonstration. Celui qui « signifie en images » vise surtout l'adhésion affective qui relève plus du domaine de la foi que de celui de la rationalité. C'est dire que parler rationnellement de l'imaginaire et du symbolique n'est pas chose aisée et on voit certains verser petit à petit dans le mysticisme de l'ineffable quand ils se penchent sur ce domaine.

Notons aussi que Durand n'est pas facile à pratiquer dans la mesure où, en plus d'adopter souvent un ton passionné et catégorique laissant peu de place à une quelconque reprise critique, il brasse une quantité énorme d'informations, dans la pure tradition de l'érudition universitaire. C'est pourquoi nous n'avons pris en considération, pour comprendre sa manière d'étudier l'imaginaire, que deux de ses livres, les plus anciens mais qui nous semblent les plus représentatifs de sa démarche dans l'ensemble de son œuvre. Le premier est de nature didactique et formule des considérations générales sur l'imaginaire (*L'Imagination symbolique*), l'autre, plus dense et spécifique, est son ouvrage le plus connu : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*.

Notre exposé aura deux versants correspondant à notre usage du concept d'« entre-deux » : *intersection sans fusion*. D'un côté, on voit comment la sémiotique peut permettre de caractériser le type de sémiosis sous-jacent à la conception de l'imaginaire mise en avant par Durand, et de situer ainsi sa démarche parmi les autres types de pratiques interprétatives, et, d'un autre côté, de mettre au jour l'apport singulier de l'étude de l'imaginaire par Durand à la théorie de la signification, ce qui permettra de cerner une zone d'intersection conceptuelle entre le travail de Durand et la perspective sémiotique.

Avec ou sans majuscule[2], l'imaginaire, sous la plume de Durand, renvoie à une sorte d'inventaire universel d'images-symboles produites par l'humanité[3]. Pour Durand, tout comme pour d'autres auteurs comme Mircea Eliade par exemple, l'imaginaire est surtout conçu comme une donnée universelle, comme le bien commun des humains. Et même s'il semble concéder que l'on devrait prendre en considération les spécificités culturelles dans le traitement des images-symboles, il n'en reste pas moins que les articulations fondamentales de l'imaginaire sont pour lui de nature universelle[4]. Le point mérite d'être souligné car d'autres chercheurs,

2. Avec majuscule dans *L'Imagination…*, sans majuscule dans *Les Structures…*

3. Dans la troisième préface de ses *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 12, il le conçoit comme un « carrefour anthropologique » et le définit (il recourt, en l'occurrence, à la majuscule) comme « l'ensemble des images et des relations d'images qui constitue le capital pensé de l'*homo sapiens* ».

4. « C'est toujours faire preuve de colonialisme intellectuel que de considérer les valeurs privilégiées de sa propre culture comme des archétypes normatifs pour d'autres cultures. Ce qui est seul normatif ce sont ces grands assemblages pluriels des images en constellations, en essaims, en poèmes ou en mythes. » (Durand, 1969, p. 11)

qui se sont intéressés au domaine, soutiennent, au contraire, que les images-symboles passent nécessairement par le filtre culturel. C'est le cas, par exemple, de Malek Chebel, auteur d'un *Dictionnaire des symboles musulmans*, qui affirme que « le symbole — tout symbole — ne peut être séparé du terreau dans lequel il naît et se développe » (1995, p. 7). Et quelqu'un qui promeut une « sémiotique des cultures » comme François Rastier défend l'idée que « les codes symboliques ne sont pas omniprésents […]. Ils sont relatifs à des langues, à des genres textuels, à des auteurs » (1989, p. 25). Il ne fait en cela que reprendre une remarque déjà ancienne de Greimas qui affirmait à propos du « projet bachelardien d'un répertoire des formes qui rendrait compte de l'imagination créatrice », qu'« il est loin d'être prouvé qu'un tel répertoire possède un caractère universel ; il devrait pour le moins comporter les articulations rendant compte de la diversification culturelle de l'humanité » (1970, p. 55).

Par ailleurs, c'est que les images-symboles constitutives de l'imaginaire se manifestent aussi bien dans les œuvres langagières de l'humanité que dans d'autres pratiques signifiantes propres à l'homme, comme le montrent d'ailleurs les sous-titres des « dictionnaires de symboles » que nous avons pu consulter. Ainsi, Jean Chevalier et Alain Geerbrant énumèrent les pratiques suivantes comme sous-titre de leur *Dictionnaire des symboles* (1969) : « Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres », et Chebel désigne dans le sous-titre de son dictionnaire trois domaines propres à la manifestation des symboles : « rites, mystique et civilisation ». (On peut se demander si la « civilisation » n'inclut pas les deux autres domaines qui n'en sont que deux aspects.) Sémiotiquement parlant, cela montre que les images-symboles sont en quelque sorte indifférentes au matériau verbal et/ou non verbal où elles se manifestent, ainsi qu'à la fonction sociale que le matériau remplit.

Quoi qu'il en soit du statut universel ou non de l'imaginaire ainsi que de ses modes de manifestation, il est avant tout, et pour Durand lui-même, un fait sémiotique. Ainsi, dans son livre didactique sur l'« imagination symbolique », l'auteur commence son exposé en faisant état d'une opposition courante parmi les philosophes de langue française entre *signe* et *symbole*. Dans ce cadre, il essaie de mettre au jour une *gradation* dans l'appréhension de l'élément signifié, l'objet du signe et du symbole. De cette manière, il procède à une typologie sémiotique en notant que si « les *signes arbitraires* […] renvoient à une réalité signifiée sinon présente du moins toujours présentable » et si les « signes allégoriques » signifient « une réalité […] difficilement présentable » dans la mesure où ils doivent « *figurer* concrètement une partie de la réalité qu'ils signifient », dans le cas du signe-symbole, par contre, « le signifié n'est *plus du tout* présentable » et il « ne peut se référer qu'à un *sens* non à une chose sensible » (Durand, 1964, p. 10). On peut dire que la relation sémiotique de *représentation* entre le signe et son objet varie, selon Durand, en fonction du degré de *présence* pour l'interprète de l'objet signifié ou représenté :

objet toujours présentable → objet difficilement présentable → objet pas du tout présentable.

D'un point de vue sémiotique, le signe-symbole représente chez Durand un objet qui est une sorte d'épiphanie ineffable et, par conséquent, nécessite un effort herméneutique qui lui-même suppose une certaine « initiation » (au sens ésotérique du terme) de la part de l'interprète.

De cette façon, l'image-symbole, parmi les autres unités sémiotiques, se trouve individuée comme un signe qui renvoie à un objet ineffable. En effet, pour Durand, le symbole est un « signe renvoyant à un indicible et invisible signifié et par là étant obligé d'incarner concrètement cette adéquation qui lui échappe, et cela par le jeu de redondances mythiques, rituelles, iconographiques qui corrigent et complètent inépuisablement l'inadéquation » (1964, p. 18). Il va plus loin encore en affirmant que l'image-symbole elle-même en tant que signifiant acquiert un statut ineffable et épiphanique : « Le symbole est […] par la nature même du signifié inaccessible, *épiphanie*, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant de l'indicible. » Cela implique que l'interprète doit avoir une compétence interprétative spéciale pour saisir ce processus sémiosique où le signe et son objet sont tous les deux des épiphanies ! Et de fait, comme postulat fondamental de son approche de l'imaginaire, Durand avance l'idée que l'image-symbole ne relève pas du « domaine sémiologique » et que son étude doit être impartie à une « sémantique spéciale », à savoir une sorte d'herméneutique spécifique qui prendra chez lui les noms d'« archétypologie » et, plus tard, de « mythanalyse », ou encore de « mythocritique ». Cette différenciation tranchée se justifie pour lui dans le fait que la « sémiologie » ne saurait étudier le « symbole imaginaire » car celui-ci « possède plus qu'un sens artificiellement donné [?] ». La « sémantique spéciale » serait plus attentive à son « essentiel et spontané pouvoir de retentissement » (Durand, 1969, p. 21 et p. 11-12). Il faut donc être un *initié* pour *ressentir* (nous sommes, on le voit, dans un ordre d'idées pathémique et non cognitif) ce « pouvoir de retentissement », et c'est pourquoi nous pensons que la sémiosis de l'imaginaire chez Durand renvoie à un type d'interprétation ésotériste et occultiste. Essayons maintenant de caractériser ce type initiatique d'interprétation des signes.

Du point de vue historique, la conception épiphanique de l'image-symbole qui réfère à « une réalité inexprimable en mots, contradictoire, insaisissable » ne se développe en Occident qu'avec la diffusion des « écrits hermétiques » liée à un « néoplatonisme très fort ». Dans ce cadre de pensée, l'image-symbole acquiert un aspect initiatique de ralliement à une communauté d'élus dans la mesure où sa force tient au fait qu'elle est « hors d'atteinte des profanes » (Eco, 2003, p. 198 et 200).

Dans ce sens, on peut dire que le processus sémiosique sous-jacent à la conception de l'imaginaire développée par Durand relève de ce que Umberto Eco (1991, p. 9) dénomme avec bonheur « sémiosis hermétique ». Il s'agit d'une pratique interprétative du monde et des signes fondée sur la postulation de rapports de « sympathie réciproque » entre les choses et les faits de l'univers (microcosme et macrocosme). En effet, il nous semble que la sémiosis hermétique repose essentiellement sur ce que Michel Foucault (1966, p. 81 et suiv., p. 32 et suiv.) appelle « l'imagination de la ressemblance » qui met en avant un postulat fondamental que Eco formule ainsi :

« […] d'un certain point de vue, toute chose a des rapports d'analogie, de contiguïté et de ressemblance avec n'importe quelle autre chose […]. » (1991, p. 10)

En tenant compte de ces données, on constate que l'approche de l'imaginaire à laquelle procède Durand renvoie, en dernière analyse, à la mise au jour de relations de ressemblance[5] et n'est, dans ce sens, qu'une reprise d'une tradition ésotérique séculaire. Au XVII^e siècle, le savant alchimiste Athanasius Kircher donnait du symbole une définition qui rappelle étroitement celle de Durand et qui met l'accent sur les relations de ressemblance comme fondement de la constitution de l'image-symbole. Il affirme, en effet, que

> Le symbole est une note significative de quelque arcane plus mystérieux, c'est-à-dire que la nature du symbole est de conduire notre âme, *au moyen de quelque similitude*, à la compréhension de quelque chose de très différent des choses qui sont offertes à nos sens externes ; et dont la propriété est d'être dissimulée ou cachée sous le voile d'une expression obscure […]. (Cité par Eco, 2003, p. 200.)

Ainsi, pour prendre un exemple bref, la « féminité de l'eau » évoque, et donc chez Durand ressemble à, la « liquidité des menstrues », ce qui fait que le « sang menstruel » devient l'« archétype » de « l'élément aquatique et néfaste ». Cette ressemblance, « quoique insolite au premier abord », est présentée par lui comme une « liaison fréquente » mettant en rapport « l'eau » et « la lune » (Durand, 1969, p. 110). S'agit-il d'une fréquence statistique et, dans ce cas, dans quel corpus ? La réponse générale qu'il avance pour justifier ces liaisons repose en sous-main sur l'imagination de la ressemblance. Il affirme en effet que « les symboles constellent parce qu'ils sont des développements d'un même thème archétypal, parce qu'ils sont des variations sur un archétype » et, d'une manière générale, l'objet de la discipline qu'il promeut (« l'archétypologie anthropologique ») est constitué, pour lui, par « ces ensembles, ces constellations où viennent converger les images autour de noyaux organisateurs que l'archétypologie anthropologique doit s'ingénier à déceler à travers toutes les manifestations humaines de l'imagination » (Durand, 1969, p. 41). La ressemblance et l'évocation deviennent donc le principe explicatif de la constitution de l'imaginaire, ainsi que la base de la tentative de le « structurer » à l'échelle « anthropologique ». La procédure est assez simple : *x* évoque (ressemble à) *y* qui, à son tour, évoque *z*, et donc, en dernière analyse, les trois éléments peuvent se ranger dans le même *paradigme* car tous les trois évoquent l'archétype fondamental : le « jour », ou la « nuit », ou ce que Durand appelle « les régimes de l'image » : le « régime diurne » et le « régime nocturne ».

Dans son roman, *Le pendule de Foucault*, Eco fait dire au narrateur que trois règles président au mode de pensée régi par la sémiosis hermétique :

> Première règle, les idées se relient par analogie. Il n'y a pas de règle pour décider au départ si une analogie est bonne ou mauvaise, parce que n'importe quelle chose est

5. Notons, en passant, que cette recherche de ressemblances plus ou moins étayées semble régir une manière de pratiquer la littérature comparée qu'on trouve par exemple chez Brunel qui se réclame d'ailleurs explicitement de Durand et de sa « mythocritique » (Brunel, 2003, p. 14).

> semblable à n'importe quelle autre sous un certain rapport […]. La deuxième règle […] dit que si tout se tient, le jeu est valable […]. Troisième règle : les connexions ne doivent pas être inédites, dans le sens où elles doivent avoir déjà été posées au moins une fois, mieux encore si elles l'ont été de nombreuses fois, par d'autres. C'est ainsi seulement que les croisements semblent vrais, parce qu'ils sont évidents. (1990, p. 762)

Les Structures anthropologiques de l'imaginaire nous semblent en fin de compte relever de ce genre de pratique sémiotique.

Ce qui nous paraît par contre le plus important dans la caractérisation de l'imaginaire chez Durand, c'est le fait qu'il le conçoit comme réglé par une logique qui lui est propre : la *logique de l'imaginaire*. Il affirme, en effet, que le « jaillissement luxuriant des images, même dans les cas les plus confusionnels, est toujours enchaîné par une logique, fût-elle une logique appauvrie, une logique de "quatre sous" » (Durand, 1969, p. 26). Dans le même ordre d'idées, Jean Chevalier et Alain Geerbrant (1969, p. XXVIII) citent cette affirmation de Durand en la modifiant légèrement (« une logique » devient « une logique des symboles ») et constatent que « le domaine de l'imaginaire n'est pas celui de l'anarchie et du désordre […]. Un symbole n'est pas un argument, mais il s'inscrit dans une logique ». Ces propositions, qui plaident en quelque sorte pour une diversification des formes que peut prendre la rationalité, rencontrent les prises de position du sémioticien qui, en s'appuyant sur les travaux de l'anthropologie historique, soutient l'existence de « différentes formes de rationalité » et préfère parler « de types distincts de rationalité plutôt que de la raison excluant la foi » (Greimas, 1987, p. 322 ; Greimas, 1982, p. 126)[6]. En effet, d'une manière générale, la pensée sémiotique pose, à la base de tous les procès sémiosiques, l'existence de relations logiques mais qui ne ressemblent pas forcément à celles de « la logique traditionnelle » (Greimas & Courtés, 1979, p. 31).

Ainsi, au fondement de la production de toute signification, se trouvent des potentialités de nature « logico-sémantique » qui structurent aussi bien l'univers sociolectal que l'univers idiolectal, et qui prennent parfois la forme d'une « logique des approximations » (Greimas, 1976, p. 139-140 et p. 26-27). En quelque sorte, la sémiotique ne table pas sur une seule forme de rationalité, et elle accueillerait sans réticence la « logique de quatre sous » dont parle Durand, elle qui se conçoit d'ailleurs comme une tentative de mettre au jour « une sorte de *logique de l'imaginaire collectif* » (Courtés, 1986, p. 11) et postule l'existence, en ce qui concerne l'imaginaire et ses différentes manifestations signifiantes, de configurations universelles et transculturelles[7].

6. Dans ses livres, Vernant parle de « plans de croyance » ou de « rationalité différente ». Un exemple : les Grecs ne croyaient pas en leurs mythes de la même manière que le catholique pratiquant croit en la sainte trinité !

7. Greimas affirme en effet que « les trois mille sociétés ethno-culturelles qui composent l'humanité […] possèdent *mutatis mutandis* les mêmes formes narratives. De plus, il y a des formules, des proverbes, des rituels, etc., des formes discursives que sous-tendent des schèmes de pensée généralisables. Ces formes ne peuvent s'expliquer ni par des influences, ni par des modes de production spontanée.

Dans cet ordre d'idées, il nous semble possible de tracer les contours d'une zone d'intersection (intersection sans fusion, selon notre conception de l'« entre-deux ») entre les deux points de vue sur l'imaginaire comme fait signifiant et significatif, en disant que si Durand privilégie la « rationalité paradigmatique » dans son approche de l'imaginaire, la sémiotique, elle, se règle avant tout sur une « rationalité syntagmatique[8] ». On peut soutenir de cette façon que la sémiotique vise à mettre au jour la *forme* de l'imaginaire ou encore ses articulations élémentaires, en mettant l'accent sur sa dimension syntagmatique, autrement dit *syntaxique*. Par contre, dans sa conception de l'imaginaire, Durand rejette explicitement la *visée syntagmatique*[9] qui implique nécessairement le déroulement temporel. En effet, il veut « éliminer ontologiquement » le « sens progressif de la description, un sens qui est obligé de choisir un point de départ » (Durand, 1969, p. 44). Sa description des images-symboles est donc résolument paradigmatique, excluant le temps et mettant en avant des « constellations où viennent converger les images autour de noyaux organisateurs » (*ibid.*, p. 41).

De cela, on comprend que l'archétypologie, qui comme son nom l'indique procède à une typologie des « archétypes », vise avant tout la *substance* de l'imaginaire ou ses contenus (les images-symboles), en mettant l'accent, comme toute entreprise taxinomique, sur la visée paradigmatique, systématique et classificatoire. Elle adopte de cette façon une perspective résolument *sémantique*[10]. Notons que cette méconnaissance des organisations formelles conduit parfois Durand à des prises de positions hétérodoxes par rapport à l'anthropologie culturelle dans le cadre de laquelle il semble situer son programme de recherche. Ainsi, il cite souvent et avec respect les textes de Lévi-Strauss. Mais ses renvois au grand anthropologue, pour conforter ses propres propositions, ne sont pas toujours justifiés dans la mesure où les concepts explicatifs de la science anthropologique sont utilisés d'une manière particulière qui leur fait quitter leur lieu de provenance sans que le lecteur en soit averti. Nous donnerons un exemple qui concerne l'une des articulations élémentaires de l'imaginaire selon la sémiotique, à savoir l'opposition de base en anthropologie culturelle entre *nature* et *culture*. À la page 52 des *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Durand semble s'appuyer sur Lévi-Strauss auquel il renvoie en avançant la proposition suivante : « […] ce qui est de l'ordre de la nature et a pour critères l'universalité et la spontanéité est séparé de ce qui appartient à la culture, domaine de la particularité, de la relativité et de la contrainte. » Il ajoute aussitôt : « […] la culture valable, c'est-à-dire celle qui motive la réflexion et la rêverie humaine […]. »

Disons que ce sont là les formes universelles de l'humanité » (Greimas, 1984, p. 3). De son côté, Petitot considère que la sémiotique « vise à être une anthropologie structurale de l'imaginaire » (1985, p. 284).

8. Ces dénominations sont empruntées à Greimas (1982, p. 126 et 128).

9. Coquet (1984) oppose la « visée syntagmatique » à la « visée paradigmatique » comme la prise en considération du temps et du changement par rapport à leur forclusion.

10. Sur l'homologation « syntaxe » *vs* « sémantique » et « paradigmatique » *vs* « syntagmatique », voir Ducrot & Todorov (1972, p. 281). Voir aussi Courtés (1986, p. 10 et 17). Nous pensons que l'origine de cette homologation est la distinction faite par Lévi-Strauss entre la « structure » et la « forme » (1973, notamment p. 162).

Il s'agit ici d'une inflexion tout à fait étrangère à la portée que Lévi-Strauss, et à sa suite Greimas, donnent à l'opposition entre nature et culture. En effet, pour eux cette opposition signifiante *informe* en sous-main toute société, ou plus exactement les structures économiques, les systèmes de parenté et les productions sémiotiques de n'importe quelle société : la « culture » subsume les contenus que la société reconnaît comme les siens et la « nature » les contenus qu'elle rejette hors de la « culture[11] ». En effet, cette articulation élémentaire est elle-même d'essence culturelle, car « elle s'inscrit immédiatement dans tel ou tel contexte culturel ». La « nature », dans le cadre de cette opposition signifiante, n'est pas « la nature en soi » mais une « nature culturalisée », à savoir ce qui, dans une société, est considéré comme appartenant à la nature, par opposition à ce qui est considéré comme culture (Greimas & Courtés, 1979, p. 78). Ainsi, les deux termes de l'opposition sont de nature formelle et leurs contenus (leurs substances) varient d'une société à l'autre.

Or quel est l'usage que fait Durand des deux notions ? Il les oppose par des traits caractéristiques en en faisant des essences ; il les réifie en quelque sorte en les traitant comme des substances : la « culture » serait le particulier, le relatif et le contingent, et la « nature » serait ce qui est universel et spontané. Mais ce qui fausse le renvoi à l'anthropologie culturelle, c'est qu'il parle d'une « culture valable », évaluation absente du projet anthropologique qui considère que toute société possède une culture parfaitement « valable » à son échelle. Il nous semble qu'ici Durand, sans crier gare, reprend l'usage philosophique commun du mot « culture » (Lalande, 2002 [1926], p. 199) comme formation (*Bildung*) de l'individu : « La culture valable […] est donc celle qui surdétermine par une espèce de finalité le projet naturel fourni par les réflexes dominants. »

Répétons-le, l'étude de l'imaginaire entreprise par Durand est dominée par la visée paradigmatique. En effet, ce qu'il appelle « structures » n'est autre qu'« un isomorphisme des schèmes, des archétypes et des symboles au sein des systèmes mythiques ou de constellations statiques » (Durand, 1969, p. 65). Les structures pour lui sont « taxinomiques et pédagogiques » car « servant commodément la classification ». Ce qu'il appelle « Régime » n'est en fait qu'une « structure plus générale » assurant « un groupement d'images ». Ce point de vue résolument classificatoire ne doit pas nous étonner car le but c'est, en fin de compte, une « archétypologie », et une typologie est nécessairement taxinomique. L'étude de la mise en récit des images ou leur inclusion dans un ordre syntagmatique n'est pas considérée et, pourrait-on dire, une syntaxe de l'imaginaire n'est pas prise en compte par Durand.

C'est à ce niveau que se situe, nous semble-t-il, l'apport de la sémiotique à l'« entre-deux » disciplinaire dont nous esquissons les contours, dans la mesure où la sémiotique n'a cessé de montrer que la « logique de l'imaginaire » n'est pas nécessairement paradigmatique et classificatoire, et d'insister aussi bien sur la forme, et

11. « On admet, selon la description de C. Lévi-Strauss, que les sociétés humaines divisent leurs univers sémantiques en deux dimensions, la Culture et la Nature, la première définie par les contenus qu'elles assument et où elles s'investissent, la seconde par ceux qu'elles rejettent. » (Greimas, 1970, p. 142-143)

donc sur la dimension syntagmatique et syntaxique, que sur la substance informée, et donc sur les oppositions paradigmatiques ou sémantiques. En effet, comme le soutient Jean Petitot, « si le concept de structure est le concept *formel* de base de la sémiotique, celui de *l'imaginaire comme chair* doit en devenir le concept *substantiel* de base » (1985, p. 284). Les recherches sur les archétypes de l'imaginaire trouveraient ainsi leur place désignée au sein de l'édifice théorique de la sémiotique.

En tout cas, la conjugaison des deux visées syntaxique et sémantique (forme et substance) est importante pour l'analyse des organisations discursives telles que les contes populaires par exemple, lieu de manifestation courant de l'imaginaire et de ses foisonnements symboliques. Généralement, lorsqu'on réfléchit aux images-symboles telles qu'elles se présentent dans les différents types de discours, on se contente de les *dénommer*. C'est ainsi que procède Durand. Son « index alphabétique des thèmes symboliques, archétypaux et mythiques » (1969, p. 523-530) est de fait une liste de dénominations, ce qui montre que nous sommes placés dans le cadre d'une visée paradigmatique exclusive, ou dans ce que Émile Benveniste appelle le « mode sémiotique » de la signifiance, alors que si nous voulons saisir de près le procès de symbolisation, il nous faut plutôt nous arrêter sur la structure d'accueil de la dénomination de l'image-symbole qui est de nature syntagmatique car relevant du discours ou du « mode sémantique de la signifiance », caractérisée d'ailleurs par cette opération formatrice du sens qu'est la *syntagmation* (Benveniste, 1974, p. 43-66 et p. 215-240).

Prenons comme exemple, pour illustrer notre propos, un conte des *Mille et Une Nuits*, connu sous le nom de « Histoire du troisième vieillard[12] ». Résumons l'argument : une femme stérile, adultère et magicienne, métamorphose son mari en chien et le chasse du foyer conjugal pour continuer de vivre librement sa sexualité. Une jeune femme, magicienne elle aussi, lui redonne sa forme humaine et lui fournit les moyens magiques pour se venger de son épouse adultère à qui il choisit de donner la forme d'une mule.

Du point de vue de la composition du récit, en cernant la syntaxe narrative du texte ou l'enchaînement des épisodes dans le conte, le folkloriste, situé dans une perspective paradigmatique et classificatoire, ne retiendra que la triplication du procès dénommé « métamorphose magique » qui se répète trois fois dans le déroulement du récit et qu'il va considérer comme un « motif » propre à l'ensemble des contes de l'humanité (Elisseéf, 1949, p. 143-144). Cependant, le choix par notre conte de telle ou telle figure animale n'est pas innocent et a en lui-même sa propre signification, une signification paradigmatique bien sûr mais liée à sa localisation dans la trame syntagmatique du récit. En effet, l'image du chien et celle de la mule ne sont pas sans résonances culturelles et s'il est vrai que « le symbole […] ne peut être séparé du terreau dans lequel il naît et se développe » (Chebel, 1995, p. 7), la mise en évidence des articulations, non simplement sémantiques mais aussi syn-

12. *Kitâb alf layla wa layla*, Le Caire, Édition de Bûlâq, 1252H (1835), I, nuits 2 et 3, p. 9. Voir, pour la version française, *Les Mille et Une Nuits*, traduction de R. Khawam, Phébus/Presses Pocket, 1986, t. 1, p. 79-82 (le titre du conte dans cette traduction est « Cœur gourmand »).

taxiques du conte, doit prendre en considération le réseau des significations dans lequel entrent les images du chien et de la mule dans la culture arabo-musulmane. Ainsi, en choisissant de transformer son mari en chien et non en un autre animal, la femme adultère réduit son mari au néant du point de vue social, dans la mesure où le chien est une sorte de paria pour les musulmans, un être souillé dont il faut éviter le contact[13]. On voit comment fonctionne la symbolisation : telle figure du monde, en l'occurrence un animal, est « l'image de… » ou « synonyme de… ». Le symbolisé n'étant rien d'autre, dans notre cas, que les propriétés négatives rattachées à l'animal du point de vue social. Mais il s'agit ici du seul point de vue sémantique : telle figure évoque tel thème. Si nous conjuguons la perspective sémantique avec le point de vue syntaxique, nous constaterons que l'image du chien qui apparaît au début du récit s'oppose à celle de mule sur laquelle se clôt le conte, constituant de cette manière les deux pôles de « l'inversion des signes du contenu » (Greimas, 1970, p. 187) sous-jacente à la trame narrative. Curieusement, dans les deux dictionnaires de symboles cités ainsi que dans le livre de Durand, s'il existe bien un article ou un développement plus ou moins important consacré au chien, rien n'est dit par contre de la figure de la mule. Alors essayons de voir par nous-même de quoi la mule est l'image ou le synonyme en nous aidant à la fois des données textuelles et des informations fournies par le contexte culturel du conte.

Le premier trait caractéristique de la mule est évident : c'est celui que tout le monde connaît : la *stérilité*. Ce trait est donc utilisé symboliquement par le conte. En effet, dans l'imaginaire des *Nuits*, il y une incompatibilité foncière entre le statut de mère et celui d'épouse adultère : on ne voit jamais dans les contes du recueil une femme être dotée des deux statuts à la fois. Mais le symbolisé qui nous semble le plus important ici est un comportement social, une attitude que doit adopter l'homme pour la bonne marche de la société qu'on pourrait dénommer « la domestication de l'épouse ». C'est ce que déclare sans ambages le héros du conte :

> Le lendemain [de la métamorphose de sa femme en mule], j'achetai pour elle un mors en fer, un bât, une sangle, et pour moi une cravache en lanières tressées. Je fixai enfin des éperons à mes souliers […] et c'est dans cet équipage que je la monte depuis ce jour chaque fois que je vaque à mes affaires. (Traduction de R. Khawam)

Le psychanalyste serait tenté de voir dans cette figuration la mise en scène d'un fantasme libidinal de nature sadique. En fait, il s'agit d'une « victoire » du mari sur l'épouse qui l'avait exclu de la société en le transformant en chien. Et ce n'est pas une victoire ponctuelle ; elle prend plutôt comme le dit le conte la forme de la vie quotidienne. Le conte affirme donc la domination du mari sur l'épouse mais, en plus, le choix de l'image de la mule met en avant l'idée que, pour la bonne marche de la vie conjugale et donc de la société, l'épouse doit être quotidiennement « domptée »

13. Voir sur ce sujet Chevalier et Gheerbrant (1969, article « chien », p. 243) qui affirment que « l'islam fait du chien l'image de ce que la création comporte de plus vil » et Chebel (1995, p. 95) renchérit : « […] à l'exception du chien de chasse, un lévrier par exemple […], le chien est synonyme d'impureté et de souillure. »

ou « domestiquée ». Ces faits renvoient à tout l'imaginaire cristallisé autour de la figure de la femme dans la culture arabo-musulmane ou plus généralement sémitique. En effet, comme le remarque le sociologue Fatima Mernissi (1983, p. 43), il s'agit là d'une nécessité pour la société dans la mesure où « si les femmes ne sont pas socialement contrôlées et surveillées, les hommes doivent faire face à leur pouvoir sexuel irrésistible qui engendre irrésistiblement *fitna* et le chaos en les poussant au *zina*, copulation illicite ».

En conjuguant le point de vue sémantique (l'opposition paradigmatique entre la figure du chien et celle de mule) avec le point de vue syntaxique (la première fait partie de la séquence inaugurale du conte, la deuxième clôt le déroulement syntagmatique du récit), on peut dire, en dernière analyse, que l'articulation élémentaire du conte *symbolise* (il s'agit d'un procès de symbolisation ponctuel), dans l'imaginaire arabo-musulman, le passage de la nature à la culture, autrement dit de la domination par la femme, nocive pour l'ordre social, à celle de l'homme nécessaire au maintien et à la perpétuation de l'ordre social.

Nous aimerions conclure sur une note personnelle. Nous tenons, en effet, à dire que certaines des prises de position de Durand, ou de quelques-uns de ceux qui se réclament de son œuvre, se situent sciemment en dehors d'un cadre rationnel critique et nous semblent verser parfois, en matière du traitement de l'imaginaire, dans le mysticisme de l'ineffable épiphanique, et même dans l'ésotérisme maçonnique ou autre. On ne peut que recommander la prudence à ce sujet, car nous savons tous que ce genre d'exclusive (ceux qui sont sensibles au côté mystique des images-symboles vis-à-vis des « iconoclastes ») peut constituer un rejet de toute tentative de constituer un « entre-deux » et déboucher finalement sur une confrontation incessante : ce n'est plus un « entre-deux » mais un « nous-contre-eux ». De même, il ne faut pas trop hypostasier l'imaginaire et lui octroyer le droit d'orienter notre pensée et notre vie, car, s'agissant d'images-symboles, on se trouve aussi bien en présence de faits apparemment insignifiants comme la mode du New Age ou de la franc-maçonnerie, ou encore du tapage médiatique autour de mauvais romans d'où on tire de mauvais films comme le *Da Vinci Code* dont le héros est affublé du titre universitaire de professeur de « symbologie » [*sic*], que des meurtres d'innocents dont la seule faute est de ne pas partager les mêmes images-symboles, ou de les avoir interprétées différemment de celles de leurs assassins. Une attitude réglée sur le simple « bon sens » est à adopter à ce sujet.

C'est pourquoi, pour finir avec cette note personnelle, nous reprenons le roman *Le pendule de Foucault* d'Eco (1990), sémioticien qu'on ne peut taxer d'« iconoclastie » tant il s'est occupé des images et de leurs significations. Le roman met en scène d'une manière plaisante les dangers de l'usage irrationnel des symboles. Citons ce passage d'où nous avons extrait l'énoncé un peu provocateur qui sert d'épigraphe à notre article, et où la compagne du narrateur (on le sait, les femmes sont généralement dotées de plus de bon sens que les hommes) essaie de le dissuader de s'immerger totalement dans l'océan des analogies et des ressemblances symboliques :

> Poum, lui dit-elle, il n'y a pas d'archétypes, il y a le corps. Dans le ventre, c'est beau, parce que l'enfant y grandit, que s'y enfile, tout joyeux, ton oiseau et y descend la bonne nourriture pleine de saveur, et voilà pourquoi sont beaux et importants la caverne, l'anfractuosité, la galerie, le souterrain, et même le labyrinthe qui est fait à l'image de nos bonnes et saintes tripes […].

Et elle continue sur la même lancée pendant plusieurs pages ramenant, avec une lucidité salutaire toute féminine, les fameux archétypes à des désirs et des besoins humains… trop humains.

Bibliographie

Benveniste Émile, 1974, *Problèmes de linguistique générale 2*, Paris, Gallimard.

Brunel Pierre, 2003, *Mythopoétique des genres*, Paris, PUF.

Chebel Malek, 1995, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel.

Chevalier Jean & Geerbrant Alain, 1969, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Lafont/Jupiter.

Coquet Jean-Claude, 1984, *Le discours et son sujet. Essai de grammaire modale*, Paris, Klincksieck.

Courtés Joseph, 1986, *Le conte populaire : poétique et mythologie*, Paris, PUF.

Ducrot Oswald & Todorov Tzvetan, 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.

Durand Gilbert, 1964, *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

Durand Gilbert, 1969, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas.

Eco Umberto, 1990, *Le pendule de Foucault* [1988], traduit de l'italien par J.-N. Schifano, Paris, Grasset.

Eco Umberto, 1991, « Los límites de la interpretación », *Revista de Occidente*, nº 118, p. 5-24.

Eco Umberto, 2003, *De la littérature* [2002], traduit de l'italien par M. Bouzaher, Paris, Grasset.

Elisseef Nikita, 1949, *Thèmes et motifs des* Mille et Une Nuits. *Essai de classification*, Beyrouth, Institut français de Damas.

Foucault Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

Greimas Algirdas Julien, 1970, *Du Sens*, Paris, Seuil.

Greimas Algirdas Julien, 1976, *Maupassant. Le sémiotique du texte*, Paris, Seuil.

Greimas Algirdas Julien, 1982, *Du Sens II*, Paris, Seuil.

Greimas Algirdas Julien, 1984, « Entretien de H.-G. Ruprecht avec A. J. Greimas. Ouvertures méta-sémiotiques », *Recherches sémiotiques* (*RSSI)*, nº 1, Université de Toronto.

Greimas Algirdas Julien, 1987, « Algirdas Julien Greimas mis à la question », dans J.-C. Coquet et M. Arrivé (éds), *Sémiotique en jeu*, Paris/Amsterdam/Philadelphie, Hadès/Benjamins.

Greimas Algirdas Julien & Courtés Joseph, 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

Lalande André, 2002, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1926], Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
Lévi-Strauss Claude, 1973, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
Mernissi Fatima, 1983, *Sexe, idéologie, islam*, Paris, Tierce.
Petitot Jean, 1985, « Les deux indicibles ou la sémiotique face à l'imaginaire comme chair », dans H. Parret et H.-G. Ruprecht (éds), *Exigences et perspectives de la sémiotique*, Amesterdam / Philadelphie, John Benjamins.
Rastier François, 1989, *Sens et textualité*, Paris, Hachette.
Ricœur Paul, 1983, *Temps et récit I*, Paris, Seuil.

TOPIQUES

Quatre terrains de travail de l'entre-deux

Carmen Alberdi Urquizu
Université de Grenade (Espagne)

Entre regrettée et rejetée, une parole en quête de voix

Résumé
La transition, puisqu'il n'y eut point de coupure, du cinéma muet au parlant nous permet de retracer le parcours d'une parole filmique en quête de voix depuis ses origines. Cette voix, tantôt regrettée dans les films que Chion (1993) nomme « sourds » plutôt que « muets », tantôt rejetée sous le « 100 % parlant », erre encore à la surface de l'écran comme dans un entre-deux, à la recherche de la reconnaissance vis-à-vis de son double, l'image.

Mots-clés
Parole filmique, cinéma muet, cinéma parlant, histoire du cinéma.

Abstract
The transition, as there is not clear rupture, from silent films to the "talkies" allows us to track down the trajectory of film dialogue, which was in search of voice from the very beginning. This voice, which is sometimes missed, as in the cinema that Chion (1993) calls "deaf" rather than "silent", sometimes dismissed, as in the "100% all-talking" cinema, still wanders on the screen as if in an interval, in search of recognition with regard to its double, the moving image.

Keywords
Film dialogue, silent film, sound film, film history.

Les histoires du cinéma se rallient en général à l'idée d'une « révolution » du parlant lorsqu'elles envisagent le renouveau technique et esthétique déclenché suite au succès du *Chanteur de Jazz* (1927), le film qui signale, comme une sorte d'avènement, l'inscription de la parole synchronisée au sein du dispositif filmique. Cette révolution, qui venait briser un ordre établi, fut naturellement suivie d'une « contre-révolution », nettement affichée dans les prises de position de certains grands classiques du muet, et dont les échos retentissent encore, à ceci près que l'intolérance d'hier semble revêtir de nos jours l'aspect, plus subtil, d'une certaine indifférence. En effet, si le passage du muet au parlant a été sans retour, il n'en demeure pas moins que la parole semble avoir échoué à conquérir sa place. Redoutée lors de son arrivée comme une menace venant anéantir le mythe de l'« espéranto » visuel,

l'intruse aurait été neutralisée par la voie de la subordination à l'image-reine — dont elle ne saurait être, au mieux, qu'une illustration redondante —, et par son exclusion de la recherche cinématographique : « Admise par le fait, la parole ne le fut pas en droit. […] La parole s'est simplement ajoutée (et encore…) à la théorie du cinéma, comme en surnombre, nouvelle adhérente réduite au strapontin. » (Metz, 1964, p. 67)

Auprès des théoriciens comme des critiques, la parole filmique n'aura donc jamais joui de la même reconnaissance que son double, l'image, censée être la seule essence cinématographique. Ce refus semble d'autant plus étonnant que la plupart des recherches menées dans le domaine du muet mettent en évidence que les frontières entre muet et parlant restent, somme toute, assez floues ; qu'il n'y eut jamais de véritable « révolution » du parlant, que le cinéma a été, dès le début, un « spectacle audiovisuel » (Gaudreault, 1988, p. 163), fait d'images, de musique, de bruits, mais aussi de paroles.

Nous retracerons brièvement les étapes de ce parcours afin de saisir la place insaisissable de la parole au cinéma : tantôt regrettée, tantôt rejetée ; mesurée à l'aune de rivales dont elle ne saurait être qu'une piètre imitation (la vie, la littérature), ou une simple subalterne (l'image cinématographique) ; errante dans un espace creux, une sorte d'entre-deux qui dessine sa quête identitaire.

Du parlant avant la lettre

Les films ont toujours été accompagnés de musique, même lors de la première exhibition du Cinématographe Lumière au Grand Café, le 28 décembre 1895 (Altman, 1996). À l'époque du muet, elle avait pour fonctions, entre autres, de dissimuler les bruits entourant la projection — bruits du projecteur, mais aussi de la salle —, de créer une atmosphère, un « temps de la représentation » (Chion, 1997, p. 45) coupé de la réalité de la salle, d'assurer la continuité entre les images et de souligner les points forts de certaines scènes. Elle pouvait d'ailleurs remplir ces mêmes fonctions lors du tournage, de l'autre côté de l'écran, où elle aidait les acteurs à retrouver le ton de la scène, à créer l'atmosphère requise et à s'évader des distractions provoquées par la proximité d'autres troupes tournant en même temps, ou par la présence d'ouvriers-décorateurs (Berg, 1995, p. 131 ; Chion, 1997, p. 47). Prise en charge par un pianiste ou par tout un orchestre, selon les possibilités de chaque salle, ou encore diffusée par un phonographe que l'on essaie progressivement de synchroniser à l'image, cette musique relevait rarement d'une partition originale et se trouvait le plus souvent soumise à l'inspiration du moment, une improvisation qui sera plus ou moins réduite à partir de 1909, avec la distribution de *cue sheets*, suggestions musicales pour chaque type de scène.

Mais il y avait aussi la parole. Une parole vécue d'abord à travers son manque, comme regrettée par ces lèvres remuant sans rien dire, dans cette espèce de « charabia silencieux, à la fois surexcité et pétrifié, un exubérant bredouillage où chaque geste et chaque mimique démarquent avec une scrupuleuse et maladroite littéralité

une unité linguistique » (Metz, 1964, p. 66). Cette parole que le cinéma ne pouvait encore donner à entendre — Chion (1993, p. 21) propose de l'appeler « cinéma sourd » plutôt que muet « dans la mesure où ce cinéma nous coupait des bruits réels de l'action, où il n'avait pas d'oreille pour le *hic* et le *nunc* de l'action » —, il la donnera bientôt à lire par intertitres interposés, ou cherchera à l'incarner dans une voix, en attendant qu'il lui soit donné d'accomplir le simulacre des « images parlantes ».

Aussi le cinéma ne s'est-il pas mis à parler soudain en 1927 — du reste, il n'allait pas le faire tout de suite. De même que le Cinématographe Lumière n'avait été que l'aboutissement des expériences menant de la prise d'images à la projection de ces images en mouvement, de même le *Chanteur de Jazz* ne sera qu'une concrétisation — mais point la culminance — de divers essais de « sonorisation ». Tout au long de ses trente premières années de vie, le cinéma tendra en effet non seulement à se donner un « langage » — ce que Burch (1995, p. 17) nomme le « Mode de Représentation Institutionnelle » —, mais aussi la synthèse de vue et d'ouïe à travers deux procédés fondamentaux : l'incarnation de la parole absente dans la personne d'un bonimenteur-conférencier hérité de la lanterne magique et le synchronisme simulant la fusion de geste et de parole.

La parole incarnée

À partir de 1902 environ, les films commencent à développer des formes narratives d'une longueur et d'une complexité croissantes, ce qui entraîne en même temps une multiplication des plans. La notion de montage n'existant pas encore, ces différents plans risquent d'être perçus comme autant de tableaux indépendants. Pour pallier ce manque de continuité, deux solutions sont possibles : les intertitres intercalés, qui présentent les personnages, les caractérisent du point de vue social ou moral, rendent en résumé le contenu des dialogues et fournissent des repères spatio-temporels assurant la transition entre les images ; et le recours à la narration d'un bonimenteur-conférencier, servant « à la fois à mettre de l'ordre dans le "chaos" de l'image primitive et à imprimer au mouvement narratif un supplément de nécessité directionnelle, de succession concaténaire » (Burch, 1983, p. 38). Comme le premier public du cinéma est majoritairement analphabète, les deux procédés seront souvent employés ensemble, le bonimenteur se chargeant de lire — et éventuellement de traduire — le contenu des intertitres.

Le bonimenteur-conférencier, investi des pouvoirs du « connaisseur », est ainsi tenu d'instaurer la succession temporelle et la causalité narrative au sein d'une narration visuelle encore trop lacunaire et elliptique. Dans ce but, il peut agrémenter son récit au gré de son inspiration et de ses capacités, voire assumer des fonctions plus complexes : expliquer le contenu des dialogues, jouer ces dialogues, caractériser les personnages, expliciter leurs désirs, leurs pensées, leurs sentiments… ; en somme, toutes les fonctions dévolues plus tard au dialogue.

Cette présence d'une voix narrative découle, au dire de Gaudreault (1988, p. 165), du statut ambigu du muet, placé entre le spectacle de lanterne magique et le théâtre :

« Au-delà du spectacle de lanterne magique (les personnages du cinéma, plus "réels", y sont "agissants", comme ceux du théâtre) et en-deçà du spectacle théâtral (les personnages du cinéma, moins "réels", n'y sont pas "parlants", comme ceux de la lanterne magique). »

Contrairement aux intertitres, qui ne disparaîtront qu'à l'arrivée du parlant, le recours au bonimenteur est inégal et intermittent. Il se produit notamment à deux moments concrets : entre 1902 et 1904, d'abord, le besoin de ce narrateur se fait sentir pour suppléer au montage inexistant — les premières formes de montage ne se développent qu'à partir de 1904, avec la course-poursuite — ; en 1908, il sera rappelé dans les salles pour satisfaire surtout aux demandes d'une petite bourgeoisie, nouvelle venue au cinéma, un public « vierge », d'après Burch (1983, p. 38), « qui dans ses premières années avait […] le plus grand mal à déchiffrer ces images "confuses" ».

Parallèlement à cette figure du bonimenteur-conférencier, une autre modalité de « parole incarnée » fera un temps les délices des spectateurs de cette première décennie du siècle : la voix des acteurs cachés derrière l'écran improvisant en synchronie les dialogues des personnages. Aux États-Unis, où plusieurs compagnies d'acteurs sont créées, le cas le plus célèbre reste celui de Lyman H. Howe, qui, avec son collaborateur LeRoy Carleton et sa troupe d'acteurs, se spécialise dans la projection de films accompagnés d'effets sonores et de voix synchronisées. D'après Lack (1997, p. 37), l'emploi le plus sophistiqué de cette technique se situe néanmoins au Japon, entre 1900-1920, où les *benshi* (orateurs) et les *katsuben* (conteurs de films) rivalisent dans l'exécution de doublages improvisés.

Mais cette pratique, malgré son acceptation, disparaîtra d'elle-même en Occident à la fin des années 1910 : d'une part, la qualité de l'exécution dépendant des répétitions, le programme offert demeure toujours assez limité ; d'autre part, le recours à une troupe itinérante d'acteurs fait monter les prix et rend le procédé peu rentable (Altman, 1996, p. 706).

Enfin, le développement définitif du montage à partir de 1908, avec les travaux de Griffith ou de Porter aux États-Unis, ainsi que l'acquisition par le public d'une compétence de lecture des récits cinématographiques sonneront le glas des voix narratives, ancêtres des narrateurs acousmatiques du film parlant :

> La voix humaine serait ainsi évacuée des salles obscures pour presque vingt ans et on ne lui laisserait une place, dans la bande image, que sous une forme scripturale, sous la forme de ces cartons disposés à accueillir, ici, la voix des acteurs, là celle du méganarrateur. Et ce ne serait, finalement, que lorsque les cartons tomberaient en désuétude grâce à l'apparition de la bande sonore enregistrée et synchronisée, lors de la « révolution du parlant », que l'on en viendrait à ré-installer, mais couchée cette fois sur une piste parallèle à la bande-image, la voix d'un commentateur en voix off (ou plutôt en *voice over*), véritable résurgence du bonimenteur. (Gaudreault, 1988, p. 171)

Le simulacre

En 1877, Edison fait breveter le phonographe, alors qu'en France Charles Cros conçoit, à partir de principes similaires, un dispositif d'enregistrement et de repro-

duction des sons. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que les recherches s'orientent, après la mise au point de l'enregistrement des images, vers la fusion de ces deux techniques. Ainsi, par exemple, Edison s'adonnera à partir de 1895 au perfectionnement de son *kinétophone*, association de kinétoscope et de phonographe. Vers la même époque, après des travaux sur la chronophotographie, Georges Demenÿ fait des recherches sur son *chronophotophone*, et s'essaie à synchroniser son et image dans ses portraits parlants qui le montrent en plan rapproché articulant les phrases « Je vous aime » et « Vive la France ». Ceci constitue pour Burch (1995, p. 44) la première tentative d'inscription du *geste de la parole* dans le film, préfiguration des divers essais de synchronisation qui verront le jour dans les années suivantes sous le signe de la « parole mimée ».

Le tournant du siècle voit se multiplier les brevets d'appareils visant à synchroniser des disques phonographiques avec le déroulement des images. Ce procédé sera très employé en France, où le réalisateur de la Maison Gaumont, Alice Guy, tournera plus de cent « phonoscènes ». C'est ainsi que, du moins à Paris, entre 1904 et 1912, le cinéma « parlé et chanté » devient pour le public monnaie courante (Burch, 1995, p. 236-237).

Or les résultats de cette technique de synchronisation ne sont pas toujours satisfaisants. La fragilité des disques rend le procédé assez cher, le besoin de les remplacer plusieurs fois pour un seul film compromet la qualité du synchronisme, sans parler des limitations et de la faible qualité de ce son « nasillard », comme en témoigne l'article de Robert Florey (1974, p. 3) paru dans *Cinémagazine* le 15 juillet 1921, et intitulé « De l'inutilité du cinéma parlant » :

> Le Cinéma Parlant est, depuis quelque temps, à l'ordre du jour […]. Il est temps de s'occuper de cette invention qui n'est, du reste, pas nouvelle, mais que nous considérons comme franchement inutile. […] Il lui sera […] impossible de représenter autre chose que des personnages, car le nasillard phono ne pourra pas reproduire le bruit du train qui passe, la bataille à coups de revolver, la mer furieuse frappant les rochers, une voiture qui s'arrête, un accident et tous les bruits, enfin, qui ne sont pas dus exclusivement à la voix humaine […]. Il ne pourra passer dans aucun autre pays […]. Ces obstacles sont insurmontables […]. Toujours est-il que le public préférera payer 10 francs un fauteuil au théâtre que de donner 5 francs pour entendre le nasillement d'un phono […]. Pour toutes ces raisons, le cinéma parlant n'a pas de raison d'être. […] Les jeux de physionomie et la puissance d'expression d'un artiste valent cent mille fois mieux que la caricature de la parole que peut nous offrir un phono, si bon soit-il.

Cependant, c'est paradoxalement ce même procédé, baptisé aux États-Unis sous le nom de *Vitaphone*, qui sera employé pour lancer le *Chanteur de Jazz* et par là même la « révolution du parlant », à un moment où les recherches ont déjà abandonné les disques synchronisés pour se tourner vers l'enregistrement du son sur la pellicule. Cette deuxième technique connaît également nombre de brevets dans les divers pays, parmi lesquels celui d'Henri Joly (1905), celui d'Eugène-Augustin Lauste (1906-1908), le procédé Gaumont-Poulsen-Petersen (1923-1924), le *Phonofilm* de Lee de Forest, et surtout le *Triergon*, breveté en Allemagne en 1919 par Hans

Vogt, Joe Engl et Joseph Massolle. Ce dernier sera à la base des futurs procédés commercialisés aux États-Unis (le *Photophone* de RKO et le *Movietone* de la Fox) et en Allemagne (Tobis-Klangfilm), qui remplaceront définitivement la synchronisation sur disques avant la fin de l'année 1930. Dans ce climat d'effervescence technique, notre fameux *Chanteur* n'avait qu'à prendre le micro.

You ain't heard nothing yet!

> Le triomphe du *Chanteur de jazz* est immédiat, ravageur. […] La première phrase parlée qu'on y entend : « You ain't heard nothing yet! » (Vous n'avez encore rien entendu), est en fait un cri historique : le cinéma désormais parlera et chantera. (Billard, 1995, p. 23)

Il est certain que, considérée rétrospectivement, cette phrase prend des allures prophétiques mais, replacée dans son contexte immédiat et en ce qui concerne strictement la parole, elle s'avère plutôt une promesse non accomplie : en effet, les spectateurs de ce premier film « parlant » officiel, présenté aux États-Unis le 6 octobre 1927, n'allaient entendre qu'une minute vingt secondes de paroles synchronisées, et ce dans une scène « non prévue initialement et quasiment improvisée au tournage » (Chion, 1993, p. 142). Le reste du film suit pour l'essentiel l'esthétique des films muets synchronisés de la première décennie avec des intertitres et des chansons synchronisées. Ce n'est pas là le moindre paradoxe de cette « révolution du parlant », déclenchée par un film hybride produit avec la technique la moins efficace.

L'explication de ce phénomène ne tient pas seulement à l'engouement du public, somme toute passager, mais surtout à la nature commerciale de ce produit de consommation qu'est devenu le film, soumis aux lois du marché et de la concurrence. En effet, même si divers procédés de synchronisation ont été mis au point bien avant 1927, ils restent sans lendemain, réduits au statut de curiosités. Il faudra qu'une crise économique menace la Warner Brothers pour que celle-ci s'engage dans la voie de la sonorisation. Le succès auprès du public obligera studios et exploitants à s'équiper en sonore pour ne pas rester en marge.

Le mouvement, s'il n'est pas linéaire, n'en est pas moins irréversible : *business is business*. Une fois lancés dans cette course, producteurs et exploitants ne pourront faire marche arrière. Le cinéma parlant sera imposé par la force du marché et, plus concrètement, du marché américain : « Les augures financiers en ayant décidé, 1931 marqua la défaite de ceux qui refusaient encore de voir que le muet se mourait, que le muet était mort. » (Icart, 1974, p. 27)

Ainsi, entre 1927 et 1931, la bataille du parlant est gagnée. Pour tout le monde ? Certainement pas. Le même public qui a salué avec enthousiasme le *Chanteur de Jazz*, le *Fou chantant* ou *Broadway Melody* commence bientôt à se lasser et à demander un retour à ce « bon vieux muet » auquel il est habitué. Cette désaffection du public naît comme conséquence de la médiocrité des programmes qui lui sont offerts : prise entre les difficultés posées par une technique qui n'a pas encore fait ses preuves et le besoin de fournir au plus vite des films aux salles récemment équipées,

la production des premières années du parlant se contentera d'exploiter les recettes éprouvées du musical, avant que la vogue du « 100 % parlant » ne fasse basculer le cinéma du côté du théâtre filmé et de l'exacerbation du bavardage. En effet, vu que le cinéma peut désormais parler, les producteurs semblent avoir eu l'idée de le faire parler le plus longtemps possible, comme si le muet, craignant peut-être de n'avoir encore à se taire, était d'un coup devenu logorrhéique :

> Le cinéma parlant des premières années (en laissant de côté les films de transition partiellement parlants et les films sonores) supportait mal le manque, le silence, alors que par son principe même, il l'autorisait plus facilement que le cinéma muet. (Chion, 1993, p. 23)

Sous l'étiquette confuse de « film sonore, parlant et chantant » (Icart, 1974, p. 114) sont groupés les *part-talkies* — films mi-parlants mi-muets, comme le *Chanteur de Jazz*, entrecoupés d'intertitres —, les films seulement sonores et les vrais *talkies*, le 100 % parlant. Ce bric-à-brac hâtivement fabriqué — le temps nécessaire pour tourner un vrai parlant est trop long pour répondre à la demande des salles — ne manquera pas de déconcerter, voire de rebuter le spectateur qui ne sait plus s'il va

> […] tomber sur un film parlant vraiment français, un film parlant anglais sans sous-titres, un film seulement sonore et musical, avec des titres écrits pour les dialogues, un film muet inédit sur lequel on a plaqué quelques bruits et plages musicales, un film muet ancien auquel on a rajouté de la musique. (Billard, 1995, p. 30)

En ce qui concerne les artistes, il est évident que l'arrivée du parlant n'a pu être vécue que comme une tragédie pour la plupart d'entre eux : les musiciens spécialisés dans l'accompagnement musical des films sont congédiés en masse, alors que maint acteur éprouve l'angoisse de ne pas avoir une voix *phonogénique* :

> D'un seul coup, des dizaines de comédiens, affligés d'un accent trop marqué, ou bien à la voix mal formée, mal placée, trop faible ou rocailleuse, ou bien souffrant d'un défaut de prononciation, ou tout simplement incapables de jouer avec leur voix sont exclus du métier. (Billard, 1995, p. 27)

Pour ces comédiens, le parlant est venu imposer la tyrannie du texte à apprendre et détruire leur art, basé sur une expressivité gestuelle désormais perçue comme exagérée et redondante.

Or les témoignages que les histoires du cinéma ont surtout retenus sont ceux des réalisateurs, dont la plupart, surtout en Europe, se montrent d'emblée manifestement hostiles envers la parole synchronisée. Les cas les plus célèbres restent ceux de Chaplin et des grands maîtres de l'école soviétique. Dès 1928, dans un article publié dans le *Motion Picture Herald Magazine* de New York, Charles Chaplin lance son cri de guerre : « Les "talkies" ? Vous pouvez dire que je les déteste ! … Ils viennent gâcher l'art le plus ancien du monde, l'art de la pantomime. Ils anéantissent la grande beauté du silence. » (Cité dans Ramozzi-Doreau, 2000, p. 255.) La même année voit paraître dans le numéro 32 de la revue *Zhizn Iskusstva* le « Manifeste du contrepoint orchestral » (« *Zaiavka* »), signé par Eisenstein, Poudovkine et Alexandrov, qui

préconisent un emploi asynchrone du son comme seul moyen de préserver les acquis du muet, dont le plus important reste le montage.

Les réalisateurs s'identifient dans leur rejet de la parole synchronisée, tout en acceptant par contre l'emploi du sonore, alors que ce sonore n'était en fait qu'une formule de transition, une espèce de parlant incomplet :

> Les bruits, cris, rumeurs sans la parole, renforcent moins le réalisme d'une scène qu'elles ne soulignent son côté artificiel, incomplet puisque un élément majeur, la voix, en est banni : le film sonore appelait avidement le parlant dont il n'était qu'une réplique atrophiée. (Icart, 1974, p. 128)

C'était donc bien la parole qui venait déranger l'existence paisible du muet, qui se trouvait ainsi rejetée et comme frappée d'interdiction, mais la parole proférée et synchronisée, ou la *voix* pour reprendre les termes de Chion, puisque la parole écrite des intertitres était bel et bien respectée : « […] la voix, en tant que présence, profération ou mutisme ; la voix en tant qu'être, double, ombre de l'image, en tant que pouvoir, la voix en tant que menace de perte pour le cinéma. » (Chion, 1993, p. 24-25)

Trois arguments essentiels lui sont opposés, révélateurs des grands défis que le parlant aura à relever : la réduction du film à la catégorie de théâtre filmé, la destruction de l'universalité du muet, « espéranto visuel » que le parlant venait enfermer dans les limites, trop étroites, des langues nationales, et l'anéantissement des acquis esthétiques du muet, tout particulièrement du montage.

Aux grands maux, les grands remèdes

Tel que les ennemis du parlant l'avaient prophétisé, les réalisateurs des premières années se tournent vers les grands auteurs de la scène, véritables « fournisseurs » de dialogues de qualité. Le parlant retombe ainsi dans l'écueil redoutable du théâtre filmé, avatar moderne du *Film d'Art* que les frères Laffite avaient conçu en 1908 dans le dessein d'attirer la bourgeoisie et une classe intellectuelle qui rejetaient encore le cinéma, considéré comme un spectacle de divertissement populaire ou une attraction foraine. Les attaques contre ce pauvre succédané du spectacle théâtral ne se font pas attendre, non seulement du côté des réalisateurs — notamment des tenants de ce qu'on connaît comme « cinéma pur » —, mais aussi de celui des hommes de théâtre. Et tout un chacun de revendiquer la spécificité de son art.

Pour bien saisir les raisons du refus que suscite en France le théâtre filmé, il faut tenir compte des conditions entourant sa production. Dans un contexte de crise économique, désireux de se démarquer de l'emprise américaine, les producteurs français s'empressent d'enregistrer « avec le minimum de retouches, dans des décors de carton-pâte et avec des acteurs affligés d'une emphase déclamatoire toute théâtrale, les grandes pièces du répertoire » (Icart, 1974, p. 130). C'est ignorer tout le travail du cinéma depuis les années 1904. La qualité des films pâtit de ce manque de moyens, alors que la puissante machine hollywoodienne, qui, elle aussi, adapte des pièces de théâtre, met à profit toutes ses ressources. Un trait surtout différencie les

rapports respectifs du cinéma français et américain à la littérature : en France cette collaboration est toujours demandée aux hommes de théâtre (Giraudoux, Cocteau, Anouilh), dont le pouvoir sur le public « […] est surtout celui du dialoguiste. Leur apport n'est souvent qu'un brio verbal, une poésie des mots […] qui ne touchent pas au centre du film » (Leenhardt, 1986, p. 91-92). Aux États-Unis, en revanche, les relations entre écrivains et cinéma semblent, à cette époque, plus fécondes. Loin de se limiter aux dramaturges, les producteurs n'hésitent pas à engager les romanciers les plus célèbres du moment : Fitzgerald, Faulkner ou Steinbeck, entre autres, qui apportent un style nouveau. Or de nouvelles liaisons se nouent en France, grâce à l'apport de Malraux ou de Sartre ; quelques années encore et ce sera le tour d'un Robbe-Grillet ou d'une Duras. Le cinéma français n'aura plus à avoir honte de ses « tentations littéraires ».

Au-delà d'un certain goût pour la littérature que Chion (1988, p. 71) considère même comme un trait spécifique du cinéma français, un autre facteur exerce une influence directe sur la théâtralité qui semble se dégager de ces premiers parlants : les problèmes posés par les nouvelles conditions du tournage. À l'époque du muet, la caméra restant sourde, plusieurs troupes d'acteurs, éventuellement accompagnées de musique, pouvaient tourner simultanément sur des plateaux assez proches, pendant que les ouvriers plantaient, à coups de marteau, le décor d'un autre film. Le parlant, par contre, amène la hantise du bruit. Marcel L'Herbier évoque ainsi la situation qui a présidé au tournage de son premier parlant, *L'enfant de l'amour* (1929) :

> Je ne disposais que de caméras bruyantes de feu le muet. Il fallait donc les calfeutrer pour que les micros ne les entendent pas […] en construisant des sortes de cabines en bois. […] Les machinistes doivent habituellement faire avancer cette cabine à la poursuite des vedettes pour qu'on les enregistre en plus gros plan, ou en travelling. Et… alors tout fait du bruit : les roues mal huilées de cet équipage de fortune, les charbons des sunlights qui grésillent sans prévenir, les fils des lourds micros qui se rompent en plein tournage et les font chuter devant le nez ou parfois sur le crâne des acteurs… Sans compter aussi les ombres que les micros s'empressent de projeter sur les murs. (Cité dans Billard, 1995, p. 26-27.)

La chasse aux bruits devient la grande obsession. La caméra, isolée dans une cabine, ne connaît plus la liberté de mouvements qui avait été la sienne peu avant. Hantée par le bruit, elle préfère éviter les déplacements, ce qui empêche en même temps les acteurs de bouger. Ces derniers doivent en outre se placer à proximité des micros, trop peu sensibles pour capter des sons lointains avec netteté, et cependant assez réceptifs pour toute vibration parasite. Les extérieurs, qui avaient fait le succès des « vues » du muet, se révèlent trop bruyants pour pouvoir être maîtrisés et la caméra se réfugie dans le silence rassurant du studio.

Mais là encore des solutions seront bientôt proposées. Plusieurs caméras enregistrent simultanément la même scène, prise sous des angles différents, ces divers plans pouvant être ensuite montés pour reprendre l'impression de mouvement. Par la suite, les blindages des caméras seront allégés et la caméra pourra suivre les acteurs. Les techniques de post-synchronisation et de mixage, enfin, permettront

d'améliorer la qualité du son enregistré en direct, d'y ajouter des effets sonores et de la musique et de résoudre, peu de temps après, les problèmes de diffusion internationale du parlant grâce aux techniques de doublage.

En ce qui concerne le montage, la crainte exprimée par les maîtres soviétiques ne manque pas en principe de fondement, car l'inscription du son ancre les images dans une réalité trop concrète et continue. Le parlant est sans doute venu détruire le montage tel que pouvait le concevoir Eisenstein, mais il renforce en revanche le montage de style hollywoodien, tout entier voué au maintien de la continuité, du *raccord*, un style dont le mérite est d'être tout à fait invisible et de créer entre les images une association puissante qui fait qu'on les perçoit comme une unité (Benet, 1999, p. 227). Dans le cinéma muet, les transitions entre scènes étaient toujours trop marquées, parce qu'entreprises par des procédés hétérogènes, extérieurs à l'image : intertitres explicatifs, fondu enchaîné, fondu au noir, rideaux, iris… Tous ces procédés, nécessaires pour établir une certaine ponctuation de l'action et pour la rendre en même temps compréhensible, disparaîtront à l'arrivée du parlant, qui vide « l'image de tous ses éléments non diégétiques (visions mentales, surimpressions symboliques, et bien sûr inter-titres), puisque le son était là, nouvelle forme de surimpression pour exprimer moins lourdement une idée, une pensée, une évolution générale de l'action » (Chion, 1988, p. 91).

La continuité sonore vient non seulement restaurer la succession constamment interrompue par les intertitres, mais aussi cacher l'inévitable discontinuité du découpage et du montage visuel. En effet, le chevauchement sonore enchaînant deux plans différents, comme par exemple dans le montage des dialogues en champ-contrechamp — devenu la norme depuis 1930, au dire de Villain (1994, p. 104, note 75) —, rend moins évidente la coupure opérée sur l'image, en même temps qu'il permet de diriger l'attention du spectateur et de jouer des divers types de focalisation en introduisant divers types d'identification — primaire, à la caméra, ou secondaire, au regard du personnage.

Par ailleurs, les possibilités offertes par l'usage asynchrone du son, vite devenues banales, se trouvent renouer avec le fameux contrepoint que les Soviétiques réclamaient comme seul emploi possible du son. En effet, loin de s'attacher au seul emploi synchronique, le son a bientôt développé une diversité de relations avec l'image et avec sa source supposée : relations temporelles d'antériorité, simultanéité et postériorité qui créent des effets de rupture entre image et son (Bordwell & Thompson, 1979) ; relations spatiales entre le « vu » et l'« entendu » (Vanoye, 1989), qui donnent une existence de fait à ce hors-champ, parfois suggéré par la direction d'un regard, et désormais doté d'une dimension audible qui contribue à structurer un « espace imaginaire qui englobe, déborde, prolonge et enrichit » (Fresnais, 1980, p. 108) l'espace visible. En fait, c'est cette possibilité de laisser des sons « en errance sur la surface de l'écran », ces voix qui ne sont « ni tout à fait dedans ni clairement dehors » qui constituerait la spécificité du cinéma par rapport aux autres arts :

> En effet, et pour simplifier, tous les autres cas de figure peuvent avoir été empruntés par le cinéma à des formes dramatiques plus anciennes, même s'il en réalise le « simu-

> lacre » : la voix *synchrone* renvoie au théâtre ; la *musique de film* à l'opéra, au music-hall, et au mélodrame, etc. ; et la *voix de commentaire* vient de la lanterne magique, de la projection commentée […]. En revanche, les sons et les voix qui errent à la surface de l'écran, en souffrance d'un lieu où se fixer, appartiennent au cinéma et à lui seul. (Chion, 1993, p. 18)

À partir des années 1940, le parlant est déjà devenu la seule forme possible de cinéma. Nul obstacle n'a pu l'arrêter. D'un point de vue « évolutif », nous pourrions penser que le muet n'a été qu'une forme incomplète du parlant, qui attendait que les développements techniques lui permettent enfin de remédier à son infirmité. Mais ce point de vue est démenti par l'existence, à côté d'un muet désireux de parler, d'un autre muet qui, lui, a donné ses chefs-d'œuvre en absence de la parole, et auquel la nouvelle venue allait être fatale. Aussi l'avènement de la parole au cinéma aura-t-il infligé une blessure mortelle à tout un secteur du cinéma, celui qui faisait de la poésie des images sa matière première, le logocentrisme des années 1930 ayant découragé les grands créateurs de l'avant-garde française : Dulac, Epstein, L'Herbier, Gance (Burch, 1995, p. 241).

L'histoire du cinéma ne permet pas en effet une approche simpliste en termes évolutifs. Il s'agit d'un phénomène complexe dans lequel interviennent des facteurs d'ordre technique et esthétique, mais aussi d'ordre social, idéologique, culturel, et notamment économique. Nous l'avons déjà signalé en passant, le cinéma est bientôt devenu une industrie, un produit commercial soumis aux lois du marché. L'évolution de ses formes reste par conséquent étroitement liée aux critères financiers autant qu'aux influences artistiques. C'est ainsi que le parlant, malgré les oppositions qu'il suscite, doit être admis par la force du marché. La pression de la demande fera que l'on cherche au plus vite des solutions aux nouveaux problèmes techniques posés. Une dizaine d'années et le parlant, tel un Hercule ayant accompli ses travaux, se sera fait pardonner la mort du muet. Le rejet viscéral qu'il a provoqué au début s'atténue : l'image reprend ses droits et, libérée du joug de l'immobilité, règne en souveraine sur une parole, nécessaire, certes, mais en même temps apparemment accessoire. Le cinéma continuera à être comme avant un art de l'image en mouvement avec, comme subsidiaire, la parole.

Nous ne saurions prétendre ici trancher le débat opposant image et parole : le sens d'un film naît de la dialectique qu'il instaure entre les deux, et de ce point de vue leur analyse se doit d'être complémentaire. L'étude de l'image jouit à cet égard d'un avantage certain, alors que celle du son a traditionnellement tendu à expliquer les caractéristiques techniques d'une « bande-son » indifférenciée. Il s'agit moins pour nous de revendiquer la suprématie de l'une ou de l'autre que de faire état de la position secondaire que la parole occupe dans les études cinématographiques. Le film demeure certes un spectacle donné à « voir », mais nous voulions également lui procurer les moyens de se faire « entendre », tenter d'arracher la parole cinématographique à l'oubli théorique dans lequel elle semble avoir été ensevelie depuis sa naissance, alors que, comme le note Chion (1988, p. 145) :

> Souvent […], c'est du son que le spectateur reçoit des informations, des impressions, des sensations, des visions même dont il attribue la cause à l'image, ou pour être exact, *dont il situe le lieu dans l'image*. Et si l'on considère les scènes de films qui sont taxées de redondance audiovisuelle, souvent on s'aperçoit qu'il s'agit d'une illusion, car il suffit de couper le son pour voir qu'en réalité c'est le son qui prêtait à l'image un sens ou une expression paraissant émaner directement de celle-ci.

Bibliographie

Altman Rick, 1996, « The Silence of the Silents », *The Musical Quarterly*, vol. 80, n° 4, p. 648-718.

Benet Vicente, 1999, *Un siglo de sombras. Introducción a la historia y a la estética del cine*, Valence (Espagne), Ed. de la Mirada.

Berg Charles, 1995, « Music on the Silent Set », *Literature Film Quarterly*, vol. 23, n° 2, p. 131-136.

Billard Pierre, 1995, *L'âge classique du cinéma français. Du cinéma parlant à la Nouvelle Vague*, Paris, Flammarion.

Bordwell David & Thompson Kristin, 1979, *Film Art. An Introduction*, McGraw-Hill Inc.

Burch Noël, 1983, « Passion, poursuite : la linéarisation », *Communications*, n° 38, p. 30-50.

Burch Noël, 1995, *El tragaluz del infinito*, Madrid, Cátedra, 3e éd., trad. du français *La lucarne de l'infini*, Paris, Nathan, 1990.

Chion Michel, 1988, *La Toile trouée. La parole au cinéma*, Paris, Cahiers du Cinéma.

Chion Michel, 1993, *La voix au cinéma*, Paris, Éditions de l'Étoile/Cahiers du Cinéma.

Chion Michel, 1997, *La música en el cine*, Barcelone, Paidós, trad. du français *La musique au cinéma*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985.

Florey Robert, 1974, « De l'inutilité du cinéma parlant », *Les Cahiers de la Cinémathèque*, n° 13-14-15, p. 3 (éd. originale 1921).

Fresnais Gilles, 1980, *Son, musique et cinéma*, Québec, Gaëtan Morin et Associés.

Gaudreault André, 1988, *Du littéraire au filmique. Système du récit*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Icart Roger, 1974, « L'avènement du film parlant », *Les Cahiers de la Cinémathèque*, n° 13-14-15, p. 25-218.

Lack Russell, 1999, *La música en el cine*, Madrid, Cátedra, trad. de l'anglais *Twenty Four Frames Under*, Londres, Quartet-Books, 1997.

Leenhardt Roger, 1986, *Chroniques de cinéma*, Paris, Éditions de l'Étoile/Cahiers du Cinéma.

Metz Christian, 1964, « Le cinéma : langue ou langage ? », *Communications*, n° 4, p. 52-90.

Ramozzi-Doreau Mariange, 2000, *Charlot au cœur de l'écriture cinématographique de Chaplin*, thèse de doctorat en Lettres et Arts, Lyon 2.

Vanoye Francis, 1989, *Récit écrit, récit filmique*, Paris, Nathan.
Villain Dominique, 1994, *El montaje*, Madrid, Cátedra, trad. du français *Le montage au cinéma*, Paris, Éditions de l'Étoile/Cahiers du Cinéma, 1991.

Valentina Anacleria
ISA | LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes

L'invasion de l'imaginaire du lecteur dans la littérature-monde

Réflexion à partir de la pensée de François Jullien

Résumé
Cet article questionne la situation de la littérature au temps de la mondialisation. Le désir du sinologue François Jullien de découvrir s'il y a encore la possibilité d'établir un dialogue entre les cultures — pas en termes d'identité, mais d'écart et de fécondité culturelle — a suscité ma curiosité. Comment la littérature et l'imaginaire des lecteurs sont-ils en train de se modifier ? Notre terrain d'observation privilégié sera celui de ce que nous appellerons l'écriture migrante, lorsque les écrivains immigrés utilisent la langue du pays d'accueil pour écrire leurs histoires. Ce sujet, à son tour, conduit aux questions du canon littéraire, de l'intertextualité et de l'interprétation comme base lexicale pour la réécriture d'un nouveau réseau de mots-clés de la littérature, à l'époque de la postmodernité.

Mots-clés
Mondialisation, imaginaire, écriture migrante, canon littéraire, intertextualité.

Abstract
The main aspect of this article concerns the situation of literature in the time of globalization. We have organized this work on the base of François Jullien's theory about the possibility to establish a cultural dialogue, not in terms of identity, but in terms of difference (*écart*) and cultural fecundity (*fécondité culturelle*). How literature and the reader's imaginary are changing? In order to extend this research we have also considered the problem of the migrant writing: a kind of writing realized by migrant writers, who use the language of the host country in their stories. An issue that puts in evidence other problems, such as the discussion about literary canon, the subjects of interpretation and intertextuality in terms of innovative keywords to reflect on the postmodern literature.

Keywords
Globalization, imaginary, migrant writing, literary canon, intertextuality.

Jullien et le principe de l'*écart*

Actuellement, nous parlons souvent de mondialisation. Le désir d'une synergie mondiale a provoqué des dynamiques complexes. Le monde occidental se pose à la tête de cette dynamique et la ligne entre le global et le local s'avère plutôt fugace. Et dans le temps où une crise de valeurs ne peut pas être niée, on voit s'imposer petit à petit le concept de littérature mondiale.

Le sinologue François Jullien distingue l'« Occident de la raison » de l'« Orient de l'intuition ». L'Occident vise à l'abstrait et à l'objectif, tandis que l'Orient vise au concret et au subjectif, ou, plus généralement, aux « transformations silencieuses » (Jullien, 2008, p. 192). Ces considérations initiales nous conduisent au cœur de notre propos : l'invasion de l'imaginaire du lecteur par la diversité culturelle, à l'époque de la mondialisation. Jullien soutient l'idée qu'aujourd'hui le monde tend à confondre l'universel et l'uniforme. Dans son texte *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, il explique que

> […] cette opposition, à l'époque de la mondialisation, devient cruciale […]. Tandis que l'universel est tourné vers l'Un (*uni-versus*) et traduit une aspiration à son égard, l'uniforme n'est, de cet un, qu'une répétition stérile. (2008, p. 31)

L'analyse de Jullien sur le triangle universel-uniforme-commun dérive du désir de découvrir s'il y a des notions pour penser autrement notre rapport aux cultures. Tout d'abord, il faut admettre l'existence d'une culture dominante, qui est la culture occidentale. Le critique américain Harold Bloom a choisi l'expression « canon occidental » pour le titre de son texte : *The Western canon. The books and schools of the ages* (1994), dans lequel il établit une liste des principaux écrivains de la littérature européenne (et donc occidentale). Le critique palestinien Edward Said (2001), en revanche, a écrit un volume entier sur le phénomène de l'« orientalisme » pour souligner l'existence d'une image européenne (et donc occidentale) de l'Orient.

Selon Jullien, pour que la question du dialogue entre les cultures puisse être posée, il est nécessaire que les échanges entre les cultures changent radicalement d'échelle et de régime, qu'ils prennent une dimension globale et que la culture occidentale perde sa position de domination. Pour le sinologue, il n'est plus temps de penser le dialogue entre les cultures en termes d'identité, mais d'écart et de fécondité. L'écart est l'outil nécessaire à la communication interculturelle. Il affirme : « L'extériorité *se constate* ; tandis que l'altérité *se construit*. » (Jullien, 2012, p. 17)

Au concept d'identité, Jullien oppose la notion d'altérité. L'altérité se construit à travers l'analyse du « non », c'est-à-dire de l'écart entre les cultures. Mettre à l'écart implique une distance entre ce que le sujet est depuis longtemps dans son contexte socioculturel et ce qu'il n'est pas (et donc : l'Autre, le divers, l'altérité et, dans le cas de Jullien, il s'agit de la Chine). L'écart procède d'une « distance », au contraire de la différence qui établit une « distinction ». Et c'est dans cette distance entre les cultures qu'on peut instaurer un dialogue.

L'identité est donc déplacée par son contraire, ou mieux par l'analyse de son contraire, dans l'optique d'une distance fondée sur l'écart. Il faut penser à l'autre

pour pouvoir penser autrement. Comme l'écrit Jullien, une « déconstruction du dehors » est nécessaire, surtout au moment où « […] l'uniformisation ne se limite pas aux biens matériels mais envahit l'imaginaire » (Jullien, 2008, p. 36). Cette invasion peut se constater dans des opérations éditoriales bien réussies, comme *Harry Potter* ou *Da Vinci Code*. Aujourd'hui, quelle est la motivation qui pousse un lecteur à choisir un livre ? Dans quelle mesure le boom éditorial d'une œuvre influence-t-il le choix du public et son « horizon d'attente », comme l'a défini Hans Robert Jauss ?

La sinologie constitue le point de départ de la pensée de Jullien. La Chine, et en général la culture orientale, fournit un terrain d'expérimentation idéal, parce qu'il est pur et non suspect, pour éprouver l'universalité de « notions de base » indispensables à la pensée. L'idée de l'écart permet d'introduire une question sociale et culturelle : la localisation de l'écriture migrante, au sein de la mondialisation. Nous entendons par littérature migrante les productions éditoriales écrites par les écrivains immigrés, dans la langue du pays d'accueil.

Le rôle de la traduction et l'importance de l'*entre*

Les notions d'universel et d'uniforme vacillent lorsqu'on se trouve devant un texte traduit ou écrit dans une langue qui n'est pas la langue maternelle. D'une part, la traduction ne sera jamais une reproduction fidèle et parfaite du texte de base pour des questions, entre autres, linguistiques et idiomatiques ; d'autre part, l'écriture migrante pourrait devenir la preuve — littéraire — d'un dialogue entre les cultures.

La traduction est une autre question à laquelle Jullien prête attention. Selon le sinologue, la tâche principale du traducteur est d'« entre-tenir », c'est-à-dire de créer une tension de l'« entre » qui doit être renouvelée, en tenant compte de la diversité culturelle et des lieux. La traduction est un travail d'« assimilation » et « dissimilation » dans une langue qui ne sera jamais équivalente à la langue source du texte. Elle travaille dans un entre-deux des langues. L'« entre » est l'élément qui, après l'« écart », définit la question de l'altérité. Dans son essai, *L'écart et l'entre*, Jullien écrit :

> Qu'est-ce, en effet, que *traduire* si ce n'est précisément ouvrir-produire de l'« entre » entre les langues, de départ et d'arrivée. Le traducteur est celui qui ne reste ni d'un côté ni de l'autre […]. Non, le propre du traducteur est de se maintenir, aussi longtemps qu'il pourra « tenir », sur la brèche de l'entre-langues, héros modeste de cette dépropriation réciproque, périlleusement mais patiemment, ne se réinstallant jamais plus d'aucun côté : c'est à ce prix seulement qu'il pourra laisser passer. (Jullien, 2012, p. 62-63)

Dans son texte, *Lezioni Americane*[1], qui s'exprime sur les valeurs littéraires à conserver au prochain millénaire, le critique italien Italo Calvino conclut son analyse sur la notion de *multiplicité*. Il reprend un passage du roman de Carlo Emilio, Gadda *Quer pasticciaccio brutto de Via Merulana*, pour la raison suivante :

1. Texte réalisé à l'occasion des « Charles Eliot Norton Poetry Lectures », au mois de juin 1984 à l'université de Harvard.

> *Ho scelto Gadda non solo perché si tratta di uno scrittore della mia lingua, relativamente poco conosciuto tra voi (anche per la sua particolare complessità stilistica, difficile anche in italiano), ma soprattutto perché la sua filosofia si presta molto bene al mio discorso, in quanto egli vede il mondo come un «sistema di sistemi», in cui ogni sistema singolo condiziona gli altri e ne è condizionato.*
>
> *Carlo Emilio Gadda cercò per tutta la sua vita di rappresentare il mondo come un garbuglio, o groviglio, o gomitolo, di rappresentarlo senza attenuarne affatto l'inestricabile complessità, o per meglio dire la presenza simultanea degli elementi più eterogenei che concorrono a determinare ogni evento*[2]. (Calvino, 2012, p. 105)

Selon le critique, ce passage définit bien l'idée de la complexité de l'époque actuelle. Un « système de systèmes » où chaque système influence les autres, par lesquels il est, en retour, influencé. Toutefois, la conception du monde, représentée sous forme d'enchevêtrements hétérogènes, n'efface pas l'idée d'une universalité ambiguë au sein de la culture européenne. D'une part, l'universel se présente comme un concept de la théorie philosophique relatif à la connaissance et, d'autre part, il reconnaît une norme absolue projetée *a priori* vers toute l'humanité.

La fonction de l'écriture migrante

Dans ce labyrinthe de systèmes hétérogènes, le rôle de l'écriture migrante ne doit pas être négligé. Quelle est la position de cette forme d'écriture dans l'universalité de l'optique européenne ? Si nous pensons à l'écriture migrante comme produit éditorial dans un contexte socioculturel non autochtone, cette caractéristique définit à elle seule une typologie de littérature innovatrice. La conscience de la diversité est trempée *a priori* dans la *forma mentis* de l'écrivain, même s'il écrit parfaitement en langue seconde (L2), ses personnages réfléchissent les clichés et les traditions du pays d'accueil, actifs en langue maternelle (L1). L'écart (entre la culture d'arrivée et celle de départ) peut être utilisé comme tension pour la compréhension et la découverte de l'enchevêtrement des systèmes du monde. L'écriture migrante pourrait devenir un exemple de « fécondité culturelle » pour combattre la stérilité et le risque d'uniformisation engendré par la mondialisation. L'écrivain de l'autre frontière se conforme à la langue du pays d'accueil (au *logos* approprié à l'imaginaire du lecteur) mais il reste fidèle à ses racines.

Jullien ne parle pas de littérature migrante dans son étude. En qualité de philosophe et surtout de sinologue, il fait de la Chine son domaine principal. Mais pour-

2. « J'ai choisi Gadda pas seulement parce qu'il s'agit d'un écrivain de ma langue, relativement peu connu parmi vous (aussi pour sa singulière complexité stylistique, qui se révèle difficile, même en italien), mais surtout parce que sa philosophie se prête très bien à mon discours, car il perçoit le monde comme un "système de systèmes", où chaque système conditionne les autres et en est conditionné. Carlo Emilio Gadda chercha au cours de sa vie à représenter le monde comme un enchevêtrement, un emmêlement, ou une pelote, de le représenter sans en atténuer l'inextricable complexité, ou plus exactement la présence simultanée des éléments les plus hétérogènes qui contribuent à déterminer chaque événement. » (Traduction personnelle)

quoi ne pas appliquer sa théorie de l'extériorité et de la construction de l'altérité à la littérature migrante, comme initiation aux transformations des genres littéraires ?

La littérature migrante en France et en Italie

Si on cherche sur le *Petit Robert* le mot « immigration », l'explication est la suivante : « Entrée dans un pays de personnes qui viennent s'y établir, y trouver un emploi. » Il s'agit d'un mot qui vient du verbe latin *migrare* qui signifie « quitter le pays d'origine pour se fixer ailleurs ; émigrer ».

Le phénomène ou mieux la définition de « littérature migrante », en revanche, trouve sa naissance au Québec au milieu de la décennie 1980. En fait, dans cette période on devient plus sensible au discours de l'immigrant et, en quelque sorte, on dépasse l'idée de la plus connue littérature francophone. Après le plan démographique, les apports des immigrants à la culture québécoise et canadienne deviennent très évidents et forts. Il faut, donc, les enregistrer aussi du point de vue de l'appellation. En ce qui concerne les caractéristiques principales de cette typologie littéraire, on peut mentionner le concept de la transculturation, la quête de l'identité et la question de la langue. À cause de son préfixe, la transculturation indique quelque chose qui est « au-delà – à travers », donc un passage, une transition ou tout simplement un changement (dans notre cas, un passage cultural). L'identité et sa recherche sont évidemment une question qui se soulève à côté de celle de la langue : qui entre dans un autre pays pour s'y établir, absorbe sa langue et sa culture, mais n'efface pas son appartenance originaire. L'écriture des immigrants devient donc l'écran à travers lequel tous ces éléments se concentrent.

En France, un mouvement littéraire de migration est pleinement reconnu : il s'agit de la « littérature beure ». Le créateur de l'étiquetage « littérature beure » est Alec Hargreaves. Le terme « beur » est le résultat du procédé argotique du verlan du mot « arabe ». Les beurs sont des Français, dont les parents sont d'origine arabe. Avec le terme « beur », on indique une histoire et un contexte particulier : un signe de créolisation et d'ambiguïté culturelle (Chambers, 2003, p. 107).

Par contre, en Italie, on retrouve des définitions plutôt génériques, du genre « littérature d'immigration », « littérature testimoniale », « littérature d'exil », « littérature autobio-graphique » ou « littérature nostalgique ». La nostalgie semble être le fil rouge qui caractérise cette écriture. Il s'agit d'un renvoi au passé migrant du peuple italien ou, par des voies détournées, à la conséquence instinctive d'une littérature définie par la rigidité du canon littéraire.

La notion de canon littéraire est une prérogative du système institutionnel italien. En général « canon » indique quelque chose de fixe et de normatif. Appliqué à la littérature, le canon devient une règle à suivre, pour permettre le choix des écrivains qui sont censés définir le parcours d'étude des apprenants. Il indique les auteurs ou les œuvres qui servent de modèles. Ce sont « […] des ensembles d'œuvres auxquelles on attribue une valeur[3] » (Eagleton, 2003, p. 163).

3. *Esiste un canone del postmoderno?* tiré du texte *Le Immagini della Critica*.

Une des définitions les plus intéressantes du canon littéraire est donnée par Mario Domenichelli[4]. Pour lui, le canon est gardien des « *valori identitari che danno forma alla comunità e a ogni soggetto che ne fa parte* » (Domenichelli, 2009, *Il canone letterario europeo*) — c'est-à-dire un ensemble des valeurs identitaires imprescriptibles à la formation de la société et de ses sujets communautaires. De même, en Amérique, la notion de canon littéraire a des racines fortes. Le critique Bloom considère comme absolument nécessaires à l'éducation humaine les œuvres de Shakespeare pour leur capacité à être singulières. Le but des *Cultural Studies* est donc contesté par Bloom, parce qu'il soutient que l'élargissement de l'anthologie littéraire aux cultures minoritaires crée seulement l'illusion d'une ouverture mentale et culturelle. D'autre part, selon lui, il y aurait le risque de perdre la vraie connexion entre Université et culture.

À cet égard, Romano Luperini (2001) présente deux acceptions du concept de canon dans son essai *La questione del canone, la scuola e lo studio del Novecento* :

— dans le premier cas, le canon est conçu du point de vue des œuvres et de leur influence. C'est un ensemble de règles qui déterminent une tradition. On peut penser, par exemple, à la *Divina Commedia* où Dante Alighieri reprend la figure du poète latin Virgile comme son guide, même si le poète a vécu entre la République Romaine et le règne d'Auguste ;

— dans le second cas, le canon est conçu du point de vue des lecteurs, donc de la réception. Il indique les valeurs prédominantes d'une société qui se traduit par la liste de livres choisis par le système éducatif de la communauté. Dans ce cas, vu que les valeurs changent constamment, le canon devient le mètre de la mémoire sélective d'un peuple, dont les textes les « plus classiques » peuvent être éclipsés.

Comment peut-on être mondial ?

Un nouveau réseau de mots-clés est devenu nécessaire. Il faut trouver les outils appropriés pour favoriser le dialogue entre les cultures. La littérature de l'immigration peut être le trait d'union entre *l'écart* et *l'entre*, un pont entre l'altérité et l'extériorité, mais aussi entre l'universel et l'uniforme. Elle peut devenir une provocation, car, comme Calvino l'affirme, « *la letteratura vive solo se si pone degli obiettivi smisurati, anche al di là di ogni possibilità di realizzazione*[5] » (Calvino, 2012, p. 111).

Une réécriture du concept de littérature devient nécessaire, au sein de l'être mondial, dans le sens « jullienien » de fécondité culturelle et de dialogue entre les cultures. Mais « comment peut-on être mondial ? » Cette question est le titre de l'essai du philosophe français Daniel Bougnoux où il déclare que « l'Occident est un accident, dont nous avons voulu tirer pour le monde une règle » (Bougnoux, 2011, p. 195).

4. Professeur de l'université de Florence.

5. « La littérature vit seulement si elle se pose des objectifs démesurés, au-delà de chaque possibilité de réalisation. » (Traduction personnelle)

Avec son œuvre *Imagined Communities*, Benedict Anderson affirme :

> « […] *nothing assures us of this sociological solidity more than the succession of plurals. For they conjure up a social space full of comparable prisons, none in itself of any unique importance, but all representative (in their simultaneous, separate existence) of the oppressiveness of this colony*[6]. » (1996, p. 18)

Pour Anderson, le roman et le journal sont les outils techniques appropriés à la représentation de la nation comme communauté imaginaire. Toute communauté politique hétérogène doit établir la perception de son identité et de son sentiment de cohésion interne à partir de l'imagination des membres de la communauté. La pluralité unit.

Par exemple, si, dans une structure narrative, on trouve un homme (A), sa femme (B), la maîtresse de cet homme (C) et l'amant de cette dernière femme (D), même si (A) et (D) ne se rencontrent jamais, il y a toutefois quelque chose qui les lient ensemble et qu'Anderson appelle « *two complementary conceptions* ». Il s'agit, premièrement, de la société à laquelle (A) et (D) appartiennent, où ils peuvent se rencontrer sans le savoir et sans se connaître et, deuxièmement, de ce qu'ils sont une catégorie fixée dans l'imaginaire du lecteur. Anderson trouve ici une analogie avec l'idée de nation parce que c'est dans cette communauté solide qu'on peut retrouver des signes de reconnaissance utiles aux « *we-Filipino-readers* » ou « *we-Indonesian-readers* » — ou, plus généralement, aux destinataires de l'œuvre.

L'œuvre est l'espace narratif où la « *national imagination* » fait fusionner le monde intérieur du roman et son extérieur. Son imagination est toutefois reléguée à l'horizon limité de la solidité sociologique — laquelle trouve son évasion dans la pluralité des cultures. C'est pourquoi, il faut sortir de cette monoculture sous le régime de la norme de l'universel européen/occidental.

Le temps de la mondialisation introduit le concept d'hybridation culturelle et l'exigence d'une réécriture méthodologique est devenue nécessaire. À cet égard, une réflexion intéressante est proposée par Ugo Maria Olivieri[7]. Dans sa relation introductive au texte *Le immagini della critica*, il affirme :

> *È evidente che il ripensamento metodologico dell'oggetto-testo, la ridefinizione dell'intersezione tra teoria e testi letterari finisce con l'incontrare anche il problema del postmoderno, ossia, al di là delle definizioni, il problema di un aumento quantitativo della produzione letteraria in funzione del mercato, un mutamento che diviene anche qualitativo di fronte alla caduta di ogni distinzione tra letterario e paraletterario, all'ibridazione dei generi, alla riscrittura come pratica di strutturazione dell'opera. E una simile ridefinizione comporta anche una revisione dei canoni letterari, in mancanza di un consenso generale e generalizzabile sui criteri di valore e sulle gerarchie estetiche delle*

6. « […] à l'égard de cette solidité sociologique rien nous rassure plus que la succession de pluriels. Les pluriels évoquent un espace social riche de prisons comparables, dont aucune d'entre elles n'est importante de façon individuelle, mais toutes représentatives (dans leur existence simultanée et séparée), de l'oppression de cette colonie. » (Traduction personnelle)

7. Professeur de littérature italienne à l'université de Naples Frédéric II.

> *opere, di fronte all'incombere del mercato come unica misura della riuscita del testo e della permanenza della letteratura* […][8]. (Olivieri, 2003, p. xi-xii)

Cette approche nous donne la possibilité de reprendre l'outil de l'interprétation comme clé de voûte de la réalisation du dialogue entre les cultures — selon l'optique féconde de Jullien. Un dialogue est vraiment possible quand on a conscience des différentes interprétations d'un texte. Le milieu et la tradition qui déterminent la communauté, le contexte socioculturel et les facteurs de référence sont fondamentaux pour parler de canon littéraire et d'interprétation.

Terry Eagleton offre une définition presque commerciale du rapport entre le lecteur et le livre :

> […] *un «testo» è un negoziato o transazione di significato tra il lettore e un insieme di segni. Non ci può essere testo senza lettore, allo stesso modo in cui non può esserci gusto senza qualcuno che assaggia. Avviene più o meno lo stesso per il valore, che è anch'esso una questione di transazione o negoziato*[9]. (Eagleton, 2003, p. 166)

À la manière de l'objet-texte, la notion du goût devient une négociation. La valeur personnelle ne peut pas faire abstraction de la connaissance du contexte socioculturel, des conventions culturelles et de l'objet qu'on décide de juger. On ne peut pas vraiment dépasser l'éphémère jugement d'un « c'est beau » ou d'un « c'est mauvais », lorsqu'on ne connaît pas l'objet en question. La connaissance et la prise de conscience de la diversité sont indispensables pour éviter une interprétation uniforme et stérile. Il est nécessaire d'établir, à l'abri de l'uniforme, un équilibre entre l'idéal philosophique de l'universel et la règle canonique.

Luperini déclare que la discipline de la critique littéraire est une forme de l'herméneutique, qui est proprement l'art de l'interprétation. Il est donc presque inévitable que, dans les moments de crise, on s'interroge sur l'utilité de la littérature. Luperini introduit encore ici une notion très importante : la perspective interculturelle. Il affirme :

> […] *tanto l'opera interpretata quanto quella interpretante presentano un carattere dialogico e quindi intertestuale. La critica costituisce un proprio testo servendosi di quello studiato — a cui fa continuo riferimento attraverso l'istituto canonico della citazione, tanto da risultare spesso un montaggio o tessuto connettivo di citazioni — e di una serie*

8. « Il est évident que la réflexion méthodologique de l'objet-texte, la réécriture de l'intersection entre théorie et textes littéraires rencontre inévitablement le problème du postmoderne. Il s'agit du problème d'une augmentation quantitative de la production littéraire en fonction du marché au-delà des définitions ; un changement qui devient aussi qualitatif en face de la chute de toutes les distinctions entre les concepts du littéraire et du paralittéraire, de l'hybridation des genres, de la réécriture dans le sens d'un travail de structuration de l'œuvre. Une réécriture pareille implique aussi une révision des canons littéraires, en l'absence d'une approbation générale et généralisable sur les critères de valeur et sur les hiérarchies esthétiques des œuvres, en face de la menace du marché comme mesure unique de la réussite du texte et de la permanence de la littérature […]. » (Traduction personnelle)

9. « […] un "texte" est une négociation ou une transition de la signification entre le lecteur et un ensemble de signes. Un texte sans la figure du lecteur est impossible, de même qu'il n'existe pas d'idée du goût si quelqu'un ne goûte pas. Une chose analogue se produit pour la valeur, qui est, à son tour, une question de transition ou de négociation. » (Traduction personnelle)

di altri linguaggi desunti da campi diversi del sapere e delle attività umane e dalle categorie culturali che ne derivano. A sua volta il testo letterario affonda le radici in un contesto materiale e culturale da cui assorbe concetti, orizzonti percettivi e lessicali specifici. Lo studio del testo letterario comporta dunque un approccio intertestuale[10]. (Luperini, 2003, p. 193)

La perspective intertextuelle et conclusions

La perspective intertextuelle nous conduit petit à petit aux conclusions de cette discussion. En effet, l'application d'une approche intertextuelle au texte peut :

— résoudre le problème de l'appellation de la littérature migrante, dans les pays où elle n'est pas encore reconnue comme une véritable catégorie littéraire. C'est le cas de l'Italie, où cette typologie d'écriture est reçue par les lecteurs et les critiques sous forme de cas journalistique et/ou de journal intime, relevant d'une nostalgie romanesque, écrit dans une langue étrangère. Par exemple, pourquoi en France Tahar Ben Jelloun, d'origine marocaine, est-il considéré comme un auteur français ? Pourquoi, en Italie, n'accorde-t-on pas la même appartenance littéraire aux textes écrits en italien par les écrivains immigrés ? Dans ces conditions, pourquoi ne pas promouvoir l'étiquette, plus universelle, de « littérature interculturelle » ?

— devenir un carrefour pour établir un dialogue entre les cultures, dans le respect de la diversité et de la fécondité culturelles, telles qu'elles ont été mises en évidence par Jullien. Cette lecture contrastive, le sinologue la synthétise dans l'expression « déconstruction du dehors », qu'il explicite dans son texte *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe* : « […] lire des textes "du dehors" en même temps que du dedans, c'est-à-dire les lire également par contraste, en les exposant à une question étrangère, ou du moins que peut-être ils n'envisageaient pas mais qu'impliquait leur cohérence ; ou qu'ils disaient sans le savoir ; ou qu'ils affirmaient sans le penser […]. » (Jullien, 2009, p. 22) ;

— éviter l'uniformisation de l'imaginaire du lecteur. L'interculturalité conçoit le texte dans l'optique de la coexistence des sédimentations culturelles, relativement au contexte socioculturel et mondial ;

— se proposer comme outil de mesure d'une règle qui ne peut pas être canonique, dans la mesure où l'époque dans laquelle la littérature se déroule est celle, incertaine, de la postmodernité.

10. « […] l'œuvre interprétée exactement comme l'œuvre interprétante présente un caractère dialogique et donc intertextuel. La critique constitue un texte propre en s'adressant au texte étudié — auquel elle se réfère constamment à travers l'institut canonique de la citation, au point qu'elle résulte souvent d'un montage ou d'un tissu conjonctif de citations — et à une quantité d'autres langages déduits des divers domaines du savoir et des activités humaines, et des catégories culturelles qui en dérivent. Par conséquent, le texte littéraire plonge ses racines dans un contexte matériel et culturel qui absorbe des concepts, des horizons perceptifs et lexicaux spécifiques. L'étude du texte littéraire implique donc une approche intertextuelle. » (Traduction personnelle)

L'analyse d'un autre critique italien, Remo Ceserani, nous conduit aux conclusions. Ce dernier observe qu'avec la chute des positions idéologiques fortes et unitaires, avec la multiplicité des modèles culturels, l'époque actuelle doit abandonner nécessairement les conceptions totalisantes. Il faut plutôt réaliser des opérations d'hybridation des modèles culturels et un mélange de styles pour constituer des canons ouverts et interculturels.

En ouverture de son volume, *La letteratura nell'età mondiale*, et après le débat sur la question de la modernité du XVIII[e] siècle, Ceserani affirme qu'il est possible d'associer aux termes *monde*, *globe* et *planète*, trois typologies de littérature :

> Letteratura mondiale *è definizione di derivazione goethiana e traduce il tedesco Weltliteratur, tende a privilegiare i rapporti tra le letterature nazionali (in particolare europee) e ad auspicare un'apertura di quelle letterature al* mondo*, ai processi di allargamento degli orizzonti e delle esperienze che spesso, con un termine di origine francese, sono chiamati di* mondializzazione*.* […] Letteratura globale *mette invece la letteratura in rapporto con il processo socioeconomico della globalizzazione* […]. Letteratura planetaria *è infine una definizione che è scaturita da un ripensamento critico in seno agli stessi studi postcoloniali, pervenuti ormai da qualche tempo a una sorta di autocritica rispetto ai rischi identitari e nazionalistici da una parte e all'accondiscendenza verso una politica multiculturalista e globalizzante di stampo liberale dall'altra* […][11]. (Ceserani, 2012, p. 7-8)

S'avère ainsi indispensable une écriture des différences, qui consiste en un dialogue interculturel et métalittéraire et qui explore l'écart parmi les cultures, au-delà des règles canoniques, et dans le respect de l'imaginaire collectif — et donc de la « négociation » littéraire entre texte et lecteur.

Hybridation, dialogue entre les cultures, écart et entre, interculturalité et postmodernité peuvent être les mots-clés d'un nouveau tableau, en harmonie avec l'époque actuelle.

Mais une dernière question subsiste : la culture occidentale est-elle vraiment prête à soutenir l'idée d'une éducation à l'interculturalité et, donc, d'un échange communicatif polyphonique ? Est-elle prête à se *mettre à l'écart* ?

11. « […] La définition de *littérature mondiale* prend son origine chez Goethe : elle traduit l'invention allemande de la *Weltliteratur* et privilège les rapports parmi les littératures nationales (en particulier européennes) et une ouverture de ces littératures au *monde*, aux procès d'élargissement des horizons et des expériences — qui souvent, selon un mot d'origine française, sont appelées de *mondialisation*. […] La *littérature globale*, en revanche, compare la littérature au procès socioéconomique de la globalisation […]. Enfin l'idée de *littérature planétaire* s'est développée sur la base d'une réflexion critique au sein des mêmes études postcoloniales, parvenues depuis quelque temps à une sorte d'autocritique par rapport, d'une part, aux risques identitaires et nationalistes et, d'autre part, à la complaisance à l'égard d'une politique multi-culturaliste et globalisante de type libéraliste […]. » (Traduction personnelle)

Bibliographie

Anderson Benedict, 1996, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

Bloom Harold, 1994, *The Western Canon: The Books and School of The Ages*, New York, Harcourt Brace.

Bloom Harold, 1996, *Il Canone Occidentale. I Libri e le Scuole delle Età*, Milan, Edizioni CDE.

Bougnoux Daniel, 2011, « Comment peut-on être mondial ? », *Critique*, revue générale des publications françaises et étrangères, nº 766, p. 195.

Calvino Italo, 2012, *Lezioni Americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milan, Oscar Mondadori.

Ceserani Remo, 2012, *La Letteratura nell'Era Globale*, Bologne, Il Mulino.

Chambers Iain, 2003, *Paesaggi Migratori. Cultura e Identità nell'Epoca Postcoloniale*, Rome, Meltemi.

Domenichelli Mario, 2009, « Il Canone Letterario Europeo » [en ligne], *Bollettino '900* – Electronic Newsletter of '900 Italian Literature, nº 1. Disponible sur <www.boll900.it/2003-i/Domenichelli.html> et <www.treccani.it/enciclopedia/il-canone-letterario-europeo_(XXI-Secolo)/> [consulté le 22 août 2014].

Eagleton Terry, 2003, « Esiste un canone postmoderno? », dans U. M. Olivieri (dir.), *Le Immagini della Critica. Conversazioni di Teoria Letteraria*, Turin, Bollati Boringhieri.

Jullien François, 2008, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard [rééd. Points, 2010].

Jullien François, 2009, *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris, Seuil.

Jullien François, 2012, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée.

Luperini Romano, 2001, « La questione del canone, la scuola e lo studio del Novecento », dans U. M. Olivieri, *Un canone per il Terzo Millennio. Testi e Problemi per lo Studio del Novecento tra Teoria della Letteratura, Antropologia e Storia*, Milan, Mondadori.

Luperini Romano, 2003, « Il critico e l'Interpretazione », dans U. M. Olivieri (dir.), *Le Immagini della Critica. Conversazioni di Teoria Letteraria*, Turin, Bollati Boringhieri.

Olivieri Ugo Maria, 2003, *Le Immagini della Critica. Conversazioni di Teoria Letteraria*, Turin, Bollati Boringhieri.

Said Edward W., 2001, *Orientalismo. L'Immagine Europea dell'Oriente*, Milan, Feltrinelli.

Fabio Armand
ISA/LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes

Chamans du Népal, passeurs *intra mundi* bistables. De la liminalité d'un « entre-deux » dans la métensomatose

Résumé
Ayant enquêté auprès de plusieurs *jhākri*/chamans de l'Himalaya népalais, nous avons pu explorer leur *espace liminal*, cet « entre-deux » qui sépare le monde des morts de celui des vivants. En cherchant à reconstituer la complexité des rapports entre pratiques rituelles et pratiques narratives des systèmes de croyance hindoue, nous avons considéré ce *limen* comme un lieu de passage, aux frontières fluides, pour des ontologies surnaturelles et des êtres humains aux pouvoirs exceptionnels, en l'occurrence ces *jhākri* népalais. À partir des données ethnographiques concernant le rituel d'*incorporation* au cours duquel ces chamans himalayens peuvent fusionner avec leur esprit tutélaire, nous avons développé un modèle en nous basant sur une propriété du cerveau confirmée depuis la *Gestalt* : sa *bistabilité cognitive enactive*. L'incorporation, qui prend place en phase liminale, se déroule bien selon un cycle bistable, *avec* une alternance constante de deux expressions formelles, *métemmorphoses*, chacune potentiellement stable en mode fusionnel ou ségrégationnel. C'est là selon nous que réside tout le « secret » du succès de telles conceptions *métemphysiques* autour de la *métemsomatose*, hypertrophiée chez le *jhākri passeur intra mundi* en mode *bistable*.

Mots-clés
Népal, chamanisme, métensomatose, rites de passage, bistabilité.

Abstract
Our recent investigations among several *jhākri*/shamans from the Nepal Himalaya allowed us to identify a liminal "in-between" space, separating the world of the dead from the living one. From the relationship between ritual practices and narratives in Hindu beliefs, we can consider this *limen*, with fluid boundaries, as a crossing point for different supernatural ontologies and for a few human beings with exceptional powers, Nepalese *jhākris*. To cope with the ethnographic data about the *incorporation* ritual, when these shamans may fuse with their tutelary spirit, we had to dwell on a model repeatedly fed since Gestalt findings, endowing the brain with an *enactive cognitive bistability* property. This incorporation ritual which takes place in the liminal phase, evolves in such a bistability cycle, with two alternating morphings (*metemmorphoses*), each potentially stable in a fusion or

segregation mode. Her lies the core for the success of such *metemphysical* concepts about *metensomatosis*, overdeveloped in the *jhākri* as a *bistable* intermediary *intra mundi*.

Keywords
Nepal, shamanism, metensomatosis, rites of passage, bistability.

À partir de nos récentes enquêtes conduites auprès des castes Bahun et Chhetri et du groupe ethnique Newar de l'Himalaya népalais, nous proposerons une réflexion concernant la construction d'une notion d'« entre-deux » issue de l'analyse de systèmes de croyance hindoue rapportant, d'expérience, l'existence d'un espace liminal habité par des ontologies spirituelles ou surnaturelles. Nous adopterons une approche ethnographique visant à mettre en évidence la complexité des rapports entre pratiques rituelles et pratiques narratives. Cette approche nous permettra de proposer une interprétation pour cet espace liminal qui se trouve en stricte relation avec le parcours que l'âme du défunt doit accomplir pour pouvoir réentrer dans le cycle des renaissances (*samsāra*) ou rejoindre la libération finale en fusionnant dans le *moksa*. Nous chercherons, plus spécifiquement, à comprendre les relations que ces êtres surnaturels peuvent développer en entrant en contact avec le monde physique des humains, dans cette liminalité qui s'écoule entre le moment de la mort d'un individu et sa réintégration dans le cycle du *samsāra*, moment fondamental du processus de *métensomatose*. Les limites qui séparent ces deux univers, celui des vivants et celui des morts, n'étant pas imperméables mais, tout au contraire, sensiblement fluides, permettant ainsi le passage d'un monde à l'autre d'êtres humains aux pouvoirs exceptionnels, en l'occurrence des *jhākri*, chamans népalais. En focalisant notre attention sur la nature de *passeurs bistables* de ces voyageurs *intra mundi*, nous pourrons ainsi contribuer à définir les aspects essentiels de cet « entre-deux » hindou pour arriver, finalement, à une conceptualisation plus précise de cette notion dans le champ de l'imaginaire.

Prodromes pour une métemphysique[1] : conceptions du corps (*sharīra*) et de l'âme (*ātmā*) dans la pensée hindoue

Nous commençons notre parcours pour explorer les frontières d'un « entre-deux » hindou en proposant quelques notions philosophiques préliminaires qui se montreront utiles pour aborder les pratiques rituelles de la mort et accéder ainsi à l'espace liminal, objet de notre étude. Un des aspects fondamentaux pour analyser les éléments de base de la métaphysique hindoue est la notion de *ātmā*. Nous pouvons définir l'*ātmā* comme l'âme d'un individu dans sa forme de « *inner self* », de soi indi-

1. Notre préférence pour ce terme découle naturellement des apports de notre thèse (Armand, 2016) sur l'unification neurale des corps fantômes avec les corps physiques. Elle nous semble s'imposer tout particulièrement à cette ambiance de croyances où domine la métensomatose.

viduel, qui porte en lui l'étincelle du principe créateur, le *brahman*, et qui caractérise chaque individu en tant qu'être exclusif. La *Bhagavat Gītā* (2.20) précise à ce propos que « l'Esprit (*Ātmā*) ne naît jamais et ne meurt jamais en aucun temps. Il ne commence pas d'être, ou ne cesse pas d'exister. Il est non-engendré, éternel, permanent, et ancien. L'esprit n'est pas détruit lorsque le corps est détruit ». À partir de ce passage, nous pouvons introduire une théorie dualiste et dyadique qui présente un *ātmā*, éternel et impérissable, et une forme corporelle soumise aux effets du temps. La *Bhagavat Gītā* (2.23) nous rappelle encore que « tout comme l'homme revêt des vêtements neufs après avoir laissé les anciens ; de même, l'entité vivante [l'*ātmā*] acquiert de nouveaux corps après avoir rejeté le vieux corps ». Il s'agit donc bien, ainsi que nous le proposons, plus spécifiquement d'une métemphysique, partie du secteur plus général que les philosophes s'attribuent par la métaphysique.

Ces considérations nous permettent d'exposer un autre passage important pour bâtir les fondements d'une théorie de la réincarnation (*samsāra*), base conceptuelle sur laquelle repose la tension continuelle vers le *moksha*, processus d'équation entre *ātmā* et *brahma*. Le corps, *sharīra*, devient alors un aspect fondamental de cette relation dualiste car il représente l'enveloppe formelle de l'*ātmā*. Toutefois, nous devons mettre en évidence que la conception hindouiste du corps se base sur une théorie corporelle tripartite qui sous-tend l'existence de trois types de corps différents. Le *sthūla-sharīra*, ou corps brut, est le corps physique, le contenant le plus superficiel de l'*ātmā*. Il se présente comme une enveloppe matérielle, en continuelle transformation et périssable, qui est activée par le *prāṅa*, le souffle vital issu directement du principe créateur du *brahma*. Le deuxième type de corps est le *sūkshma-sharīra*, le corps subtil. Il s'agit d'un corps énergétique dormant qui est activé par le souffle vital (*prāṅa*) quand celui-ci a été expulsé au moment de la mort du corps physique. Il représente un passage, un changement de forme important car c'est le corps subtil qui accompagne l'*ātmā* depuis la perte du corps physique jusqu'au moment de l'acquisition d'un nouveau corps brut. Le dernier de ces corps est le *kārana-sharīra*, qui représente un corps intuitif, l'enveloppe la plus intérieure de l'*ātma*. Cette enveloppe, si ténue soit-elle, constitue le dernier niveau d'asservissement à la réalité sensible, un niveau qui laisse encore l'individu éloigné de sa nature réelle, qui est le fusionnement avec le principe créateur.

Nous pouvons ainsi résumer les bases de la classique métaphysique hindoue en mettant en évidence une évolution transformative qui porte l'*ātmā*, dans sa permanence, à devoir renouveler continuellement son enveloppe périssable et précaire. Ce processus, intimement lié au monde phénoménal, se résume dans le cycle du *samsāra*, le transfert d'un corps physique à un autre, pendant lequel l'*ātmā* assume un état transitionnel dans sa manifestation dans le corps subtil. L'*ātmā* se trouve alors dans la nécessité transcendantale de changer éternellement sa forme sensible, si bien que nous pouvons considérer ce phénomène comme une *métensomatose* qui aspire à une palingénésie jusqu'au moment de la libération finale de cette contrainte[2].

2. Nous avons présenté les notions de cycle de *samsāra* et de *moksha* dans le cadre d'une théorie de la connaissance hindouiste, en cherchant à mettre en évidence les aspects de base pour une gnoséologie

C'est ainsi que le vrai but de l'*ātmā* consistera fondamentalement à se libérer des contraintes imposées par la forme du corps, pour fusionner dans la condition de *moksha*. Le *moksha* représente la libération du cycle du *samsāra* pour arriver à une condition supérieure où il n'y a plus de limites tenant à la forme physique, mais où l'*ātmā* peut fusionner définitivement avec le principe créateur du *brahma*.

Pratiques rituelles et *métemmorphoses*

Les notions concernant la métaphysique hindoue que nous avons présentées dans la section précédente nous fournissent les bases pour avancer dans l'individualisation de notre « entre-deux », *via* une réflexion concernant les pratiques rituelles de la mort. Nous adopterons une approche ethnographique qui nous permettra d'aborder les fondements rituels relatifs à la mort dans la société brahmane du Népal afin de mettre en évidence le processus de transformation formelle — que nous qualifierons non pas comme métamorphose mais de manière plus cohérente comme *métemmorphose* —, de l'*ātmā* du défunt. Nous pouvons alors individualiser deux rituels principaux associés à la mort d'une personne. Le premier, un rituel « pour et avec le mort », représente un rituel funéraire tout-court qui inclut l'ensemble de mots et gestes rituels depuis l'agonie du mourant jusqu'à la crémation de son corps. Le deuxième concerne un complexe de rituels de transformation (*srāddha puja*) qui a pour but de soutenir la transformation de l'esprit décorporé du défunt (*pret*) en ancêtre (*pitṛ*), ce qui lui permettra ensuite de réintégrer le cycle du *samsāra* ou de fusionner dans le *moksha*.

Pour avancer dans la définition de notre notion d'« entre-deux », nous avons résumé dans le schéma suivant (fig. 1) les phases les plus importantes du rituel funéraire hindou[3] qui nous permettent de suivre de près un aspect crucial de la cérémonie, la *recomposition* du corps du défunt, un processus de formation d'un nouveau corps provisoire pour l'esprit du défunt (*pret*) qui vient de quitter son corps physique.

---

concernant la notion d'âme ou d'esprit dans la pensée hindoue. Nous sommes tout à fait conscients que ces aspects de métaphysique hindoue sont interprétés de manière diverse par les différents groupes humains concernés en accord avec leur plus ou moins forte orthodoxie. Il ne s'agit donc que d'une mise en évidence d'un noyau métaphysique qui constitue le fondement de différentes *doxa* concernant les expériences de l'*ātmā* après la mort du corps physique. Citons, pour donner une idée de la diffusion de ces concepts, le conte populaire type bien repéré par les folkloristes (ATU 788 *The man who was burned up and lived again*, voir Matičetov, 2003) et très connu en Europe, de l'Irlande à la Grèce, y compris en Rhône-Alpes dans la collecte Charles Joisten en 1965 en Haute-Savoie à Vailly (voir le NDLR dans Matičetov, 2003, p. 268).

3. Pour une description précise des différentes phases du rituel funéraire dans les sociétés brahmanes, nous renvoyons à Michaels (2006, p. 132-144).

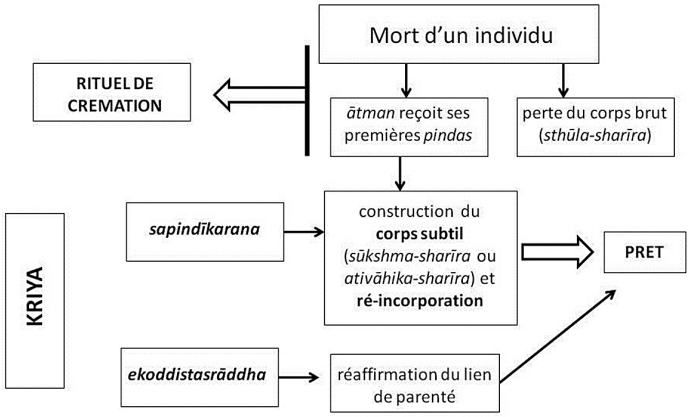

Figure 1. – Pratiques rituelles de la mort.

Suite à la mort d'un individu, les parents doivent organiser une série de rituels préliminaires de préparation avant d'amener le corps du défunt au *masān ghāṭ*, le site crématoire, pour la phase de crémation. Il s'agit d'un moment fondamental du processus de *métemmorphose* de l'*ātmā* du défunt qui, à cause de la perte du corps physique, se manifeste dans sa condition spirituelle de *pret*. Une fois que le processus de crémation du corps du défunt est terminé, s'ouvre une nouvelle série de cérémonies d'une durée de treize jours : c'est la période de *kriya*. Le moment le plus important consiste dans la réalisation du rituel appelé *sapindīkarana*, la *restitution* du mort. Il s'agit d'une cérémonie qui se réalise le dixième jour après la crémation du corps du défunt et se caractérise par l'offrande au *pret* des dix dernières des seize *pinda* — des boules composées d'un mélange de farine d'orge, sésame, eau, sucre, lait, yaourt, miel et beurre clarifié (*ghiu*), ou, le plus souvent, simplement d'un mélange de farine de riz et eau ou lait — que la famille avait préparées le jour de la mort du défunt. Cette première offrande de *pinda* a pour but de favoriser l'évolution de l'esprit du défunt afin qu'il puisse se réincorporer. En lui offrant ces boules de riz, on cherche à recréer un corps pour l'esprit, ce dernier ayant tout récemment perdu son corps physique[4] : « *This is achieved through the offering of rice ball (pinda) to feed the spirit. Each rice ball is said to constitute a part of the body so that after ten days the spirit is completely re-embodied.* » (Gray, 1987, p. 184) Le *Garuda Purāna* nous offre des informations utiles concernant le processus de recomposition du corps subtil pour l'esprit du défunt. Premièrement, il met en évidence que, chaque jour, une boule de riz doit être séparée en quatre portions : de

4. L'importance de cette cérémonie de formation corporelle se reflète précisément dans une pratique rituelle propre au groupe ethnique des Newars de la vallée de Katmandou. Après que la crémation du corps du défunt est accomplie, le prêtre responsable des rituels funéraires dispose son *nāḥkāpaḥ*, une bande de toile qui enveloppe sa tête et sa taille au cours du rituel, dans l'eau du fleuve afin que l'esprit du défunt puisse s'incorporer dans la toile, en attendant la formation définitive de son enveloppe corporelle subtile qui sera complètement formée à la fin des jours de *kriya* (Gutschow & Michaels, 2005, p. 94).

celles-ci, seulement une peut être assimilée directement par le *pret*, deux autres allant nourrir les cinq éléments qui composeront le corps subtil de l'esprit et une autre offerte aux messagers de Yama, le seigneur de la mort (47-48). De plus, chaque boule permet, au cours des neuf premiers jours, de composer une partie du corps subtil du défunt :

> *By the rice-ball of the first day the head is-formed; the neck and shoulders by the second; by the third the heart forms; by the fourth the back forms; and by the fifth the navel; by the sixth the hips and secret parts; by the seventh the thigh forms; likewise next the knees and feet by two.* (51-54)

Quand, le dixième jour, le corps subtil du *pret* est complètement formé, une deuxième série d'offrandes de boules de riz est accomplie au cours d'un rituel appelé *ekoddistasrāddha*, qui a comme fonction de réaffirmer les liens de parenté entre les vivants et le mort. Les boules de riz pour le *pret* et celles pour le fils du défunt qui a accompli le rituel funéraire sont cuites dans le même pot, ce qui met en évidence que le lien de parenté est soutenu par le partage de la nourriture. Ce partage de nourriture représente ici un aspect symbolique important car il permet de tisser le lien parental au-delà des limites imposées par la mort d'un membre de la famille. Ces rapports familiaux sont soutenus par une autre série d'offrandes de *pinda* qui se réalise au cours du dernier des treize jours de *kriya*. Cette dernière cérémonie doit être considérée comme un rituel préliminaire qui signe la célébration de l'arrivée du *pret* du défunt au sein du groupe des ancêtres, les *pitṛ*. Ce regroupement est un moment crucial dans le parcours de l'esprit du défunt, car il perd définitivement son propre nom pour se fusionner dans la communauté des ancêtres qui partagent la même nourriture. Chaque fois qu'un nouveau membre de la famille arrive au sein de ce groupe d'ancêtres, un des *pitṛ*, l'arrière-grand-père du nouvel arrivé, peut quitter son statut d'ancêtre et, en acquérant une forme transitionnelle semi-divine, celle de *visve devāḥ*, peut ainsi continuer son parcours vers la renaissance dans le cycle du *samsāra*.

Pratiques narratives : vers une phénoménologie des ontologies spirituelles en *métemmorphose*

L'analyse des pratiques rituelles de la mort dans les sociétés brahmanes du Népal nous a permis de mettre en évidence un espace liminal bâti sur une rupture sensible du plan de la réalité physique. La perte du corps brut et le détachement du *prāṅa* qui a activé le corps subtil, reconstruit au cours du *sapindīkarana*, permettent à l'*ātmā*, dans sa nouvelle forme spirituelle de *pret*, de se transférer à un autre niveau d'existence. En sortant du domaine du rituel pour passer aux pratiques narratives, nous pouvons dire quelque chose à propos de cet entre-deux, où se manifestent des ontologies fantastiques, et de la fluidité de ses frontières qui permettent le passage d'un côté à l'autre des deux univers, celui des vivants et celui habité par ces êtres spirituels en transformation. Le schéma suivant (fig. 2) nous aidera à développer nos réflexions sur la structuration de cet entre-deux.

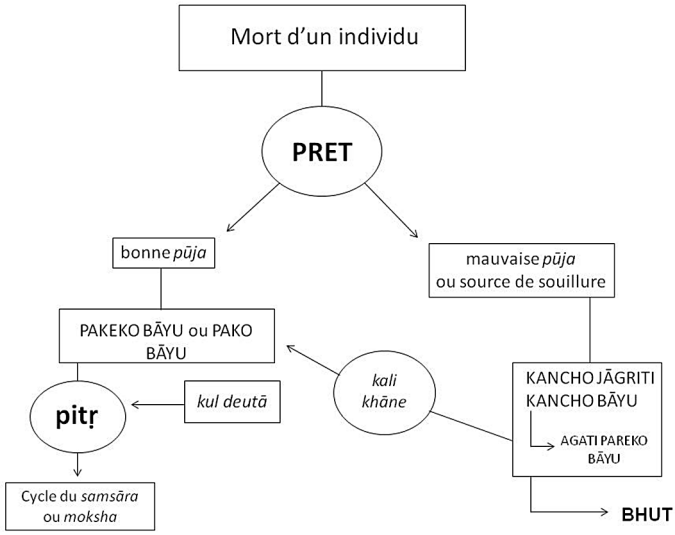

Figure 2. – Processus de transformation (métemmorphose) d'une ontologie spirituelle dans le rituel funéraire hindouiste des castes brahmanes du Népal central.

La perte du corps physique représente un moment transitionnel déroutant pour l'esprit du défunt qui se retrouve à faire face à des changements de forme si importants. Dans cette première phase de liminalité, l'*ātmā* du défunt est censé être incorporé dans son *ativāhika-sharīra*. Au cours du processus de crémation, l'*ātmā* se trouve encore dans l'état fluide et aérien de *vāyu*[5], une sorte de souffle volatile à la quête d'un corps transitoire qui puisse l'héberger. Cette tension vers une incorporation est mise en valeur par le rituel newar visant à entortiller cet être éthéré dans une bande de coton (*nāhkāpah*), comme pour lui accorder un corps transitionnel dans l'attente d'une incorporation définitive dans le corps subtil. La conséquence directe de ces notions serait que le corps subtil aurait besoin d'un certain temps pour se former définitivement et pour livrer ainsi une enveloppe définitive à cet *ātmā* vaguant. Le premier état de cette formation serait donc l'*ativāhika-sharīra*, un corps

5. Turner (1931) définit le mot *vāyu* — et sa variante *bāyu* — dans les deux acceptions de 1) « *wind* » et 2) « *spirit of the dead* » (p. 435). Nous rappelons la référence à l'une des divinités védiques primaires, Vāyu, un des cinq grands éléments (*pancha māhabhūta*) de l'*Ayurveda* et Seigneur du vent. Au cours de nos enquêtes ethnographiques au Népal, nous avons collecté de nombreux témoignages relatant l'existence de 49 types différents de *bāyu*. En analysant le nombre 49 associé à cette croyance, Höfer et Shrestha (1973, p. 53) supposent une dérivation issue d'une influence de la figure des Maruts — divinités védiques de la tempête — sur la croyance populaire relative aux esprits des morts. Une confirmation de cette association apparaît dans les textes védiques qui présentent ces êtres divins dans leurs fonctions tempestaires, comme faiseurs de pluie et porteurs de nuages (*Rig Veda*, I 85.8-10), mais aussi comme psychopompes aériens qui accompagnent l'esprit du défunt en dehors de son corps (*Atharva Veda*, XVIII 2.7-8 et 2.22). Les Maruts représentent ainsi les porteurs liminaires du *prāṅa* au moment du passage du corps brut au corps subtil.

éphémère « rapide comme le vent », capable de donner une forme provisoire à cet esprit aérien. Comme le note Wendy Doniger (1980, p. 17) :

> *The dead man remains in that impure ātivāhika body, eating the pinda offered by his relatives; then he abandons that body and assumes a preta body and goes to the preta world for a year. A man cannot be released from his ātivāhika body without the pinda for the pretas.*

Si le processus d'incorporation dans le corps subtil aboutit à une solution positive, nous pouvons parler de *pako bāyu* ou *pakeko bāyu*, un esprit « cuisiné, cuit » (du verbe *pakāunu*) — en opposition au mot *kancho*, « cru, pas mûr » — qui peut continuer son parcours vers l'intégration dans le groupe des ancêtres, soutenu par les *kul deutā*, la divinité du lignage. Toutefois, ce processus n'est pas indemne de risques. Dans le cas où l'esprit du défunt n'accepte pas son nouvel état, il peut se transformer en *kancho jāgriti*, un esprit éveillé (népali *jāgriti*, éveil, vigilance) qui hante les vivants (*tarsaunu aunu*). Le même problème se concrétise quand les rituels funéraires et les *srāddha pujā* ne sont pas accomplis d'une façon convenable. Dans ces cas, l'esprit peut ne pas accepter les offrandes et se retrouver ainsi suspendu dans sa condition de *pret*, sans pouvoir continuer son évolution de fusionnement avec les ancêtres[6]. L'esprit, enveloppé dans son *preta-sharīra*, reste attaché à son identité individuelle et à ses désirs inachevés : ne pouvant pas se nourrir, il continue à hanter les lieux de son vivant en espérant pouvoir apaiser sa faim inassouvie. Il prend ainsi la forme d'un *kancho bāyu* ou *nautāreko bāyu* (de la forme négative du verbe *utārnu*, faire ressortir), un *bāyu* qui n'arrive pas à ressortir de sa condition de *pret* et à avancer dans son parcours de transformation.

Le *kancho bāyu* semblerait destiné à hanter pour toujours le monde physique et à provoquer des malheurs aux vivants en acquérant la forme de *bhut*, un esprit potentiellement dangereux. Il est difficile de cerner la différence entre le *bhut* et un de ces *pret-bāyu* inapaisés. Nous empruntons à Tarabout (1993, p. 62-63) une tentative de distinction de ces deux catégories d'esprits dont la nature, toujours ambiguë, se superpose dans les conceptions populaires. Un *bhut* serait généralement une entité dont on ne peut pas modifier la nature : un praticien rituel ou un

6. Un exemple limite concerne le mariage inter-castes entre un membre d'une caste intouchable (*achut jāti*, caste impure, Dalit) et une personne de caste élevée (Bahun-Chhetri). Le membre du couple appartenant à la caste la plus élevée subit, suite à ce type de mariage, un abaissement dans le système de castes, ce qui rompt pour toujours les liens avec ses ancêtres. Au moment de la mort, le *pret* n'est pas accepté par les ancêtres de sa famille (*pitṛ, kul deutā*) qui le repoussent et ne le laissent pas entrer dans leur groupe (*kulle chordinchha*). Un autre problème que ce type de mariage comporte concerne la fonction d'acteur rituel du fils né d'un mariage inter-castes au moment des rituels funéraires de ses parents. Dans la société hindouiste patrilinéaire, la qualité de caste du père est prédominante et, en conséquence, si l'endogamie de caste est respectée, le fils aura le même statut que père. Cependant, dans un mariage inter-castes, le statut du fils sera abaissé à celui de son parent appartenant au niveau le plus bas dans la hiérarchie de castes, dans notre exemple une *achut jāti*. Or, lorsque le fils, de caste inférieure à cause de son mariage, devra allumer le bûcher funéraire de son parent de caste élevée, le simple fait de toucher son corps ou les objets rituels entraînera une pollution qui causera l'échec dans l'exécution du rituel, en transformant inexorablement l'esprit du défunt en *agati pareko bāyu*.

chaman peut seulement intervenir sur ses rapports aux humains, en le fixant dans un lieu précis (un autel ou un sanctuaire) et l'honorer avec des offrandes. Un *pret-bāyu*, au contraire, n'est que temporairement insatisfait et l'organisation d'un culte approprié (*kali khāne*) peut le transformer une fois pour toutes en ancêtre bénéfique (*pitṛ*).

Chamanismes himalayens : rencontres fusionnelles à la frontière de deux univers

Il semblerait exister un modèle relationnel qui se développe entre le monde des esprits et celui des vivants. Une frontière perméable à travers laquelle ces ontologies agissent dans l'univers des humains. Des humains exceptionnels, les *jhākri* ou chamans népalais, peuvent alors intervenir pour rétablir l'équilibre entre les bords de ces mondes se trouvant aux côtés opposés de ce *limen* si fluide. Dans l'œuvre pionnière pour l'étude du chamanisme en domaine himalayen, *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*, nous trouvons une définition qui s'accorde avec nos considérations : le *jhākri* serait ainsi « *a privileged intermediary between spirits (who cause and cure illness) and men; between the past, present and future; between life and death, and most importantly between the individual and a certain social mythology* » (MacDonald, 1996, p. 310).

Sans vouloir entrer dans la question déjà trop débattue de la définition du chamanisme, nous soutenons la position de Sidki (2010) qui, en proposant une critique aux positions monistes issues du travail d'Eliade (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, désormais enracinées dans les études chamaniques, affirme que « *the shaman not only undertakes soul journeys into the world of spirits, but also embodies numerous numinous beings during the same ceremony* » (p. 219). Le long travail de recherche conduit par Sidki (2008) auprès de nombreux *jhākri* népalais de différents groupes ethniques (Chhetri, Jirel, Tamang, etc.) l'amène à proposer un cadre interprétatif qui souligne à quel point la possession spirituelle devient importante dans la compréhension d'un rituel de type chamanique. Le *jhākri* n'est donc pas seulement un instrument des esprits, « *a passive vessel compelled to "endure" the force of gods, ghosts, and spirits* » (Sidki, 2010, p. 220), mais il devient un intermédiaire entre les deux mondes, celui des humains et celui des esprits, capable de contrôler cet univers spirituel et de le diriger pour la réalisation de ses buts.

Au cours de nos recherches de terrain, nous avons assisté à plusieurs séances de traitement chamanique réalisées par des *jhākri*. Un travail d'enregistrement documentaire de performances rituelles, suivi de sessions de discussion avec le chaman, nous a permis d'appréhender quelques techniques chamaniques et de comprendre les enjeux qui sous-tendent les différents gestes rituels. Nous proposons ici une réflexion autour d'un rituel d'incorporation, la *nitte* ou *chemā pujā*[7], auquel nous

7. Le mot *chemā* dérive du mot sanscrit *ksama* qui fait référence à l'action de demander pardon : en effet, « *these are called chemā pujā, pujās done for "forgiveness", or more adequately, as Manandhar notes, "to restore the worshiper to a proper relationship to deity".* […] *The chemā pujā is addressed to the*

avons assisté auprès du *jhākri gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari, qui nous a accueilli dans sa maison de Ḍallu (Katmandou) tout au long de notre travail de recherche. Ce rituel consiste dans l'incorporation de l'esprit tutélaire afin de permettre le contact avec l'univers surnaturel dans lequel le chaman doit opérer : l'interaction avec son esprit-guide et les autres ontologies spirituelles et divines représente la base de toute démarche rituelle. Au cours de ce rituel, le chaman incorpore son esprit tutélaire, le *sunā jhākri*, un des chamans ancestraux au poil doré, maître des initiations chamaniques[8], qui lui permet de fonder une relation communicative avec le monde des esprits. Après une séquence préparatoire du rituel afin d'établir un premier contact avec l'esprit, la deuxième phase consiste en un processus d'identification formelle entre le *jhākri* humain et le *sunā jhākri*. Le chaman commence à trembler (*kāmnu*) visiblement, signe manifeste de son éloignement du monde sensible. Son secouement rituel extériorise en quelque sorte le processus dynamique d'incorporation de l'esprit qui aboutira à son plein contrôle et à un échange mutuel et réciproque entre les mondes que ces deux acteurs représentent. Dans cette condition de déchaînement liminal, le chaman tape sur son *ḍamaru*, un petit tambour à deux peaux en forme de sablier, avec une grosse graine fixée par une ficelle au centre de l'instrument, qui permet de frapper alternativement chacune des deux peaux : le son rythmique du *ḍamaru* guide le tremblement du *jhākri*, jusqu'au moment où il fusionne complètement avec son esprit tutélaire.

Nous devons mettre en évidence un aspect qui nous permet de comprendre cette fusion formelle (*métemmorphose*) entre le *chaman* et son esprit-guide. À partir du

dangerous gods as a group. As we have noted, asking "forgiveness" of such gods is often associated with the idea that they may have been inadvertently offended, and therefore an act of redress may possibly placate them » (Levy, 1990, p. 319). Dans la littérature ethnologique du Népal, nous trouvons une autre référence à une *chemā pujā* dans le rituel d'apprentissage du *mū dhymai* — un tambour membranophone à deux peaux — dont chaque membre de la caste newar Maharjan (ou Jyāpu) doit apprendre à jouer, après une initiation préliminaire appelée *vahālh cvanegu* (Toffin, 1994). La première partie de l'apprentissage de cet instrument, caractérisée par l'acquisition théorique du répertoire musical syllabique et rythmique, se termine par une *chemā pujā*, un rituel de pacification avec la divinité — dans ce cas Nāsaḥdyāḥ, le dieu de la musique — « *intended to solicit Nāsahdyāh's forgiveness for student's mispronunciation* » (Bernède, 1997, p. 42). La forme populaire *nitte*, de *nitya*, se traduit par les adjectifs « *perpetual, enduring, undying, everlasting* » et par les adverbes « *always, for ever* » (Turner, 1931, p. 345), ce qui met en évidence la nécessité de réaliser cette *pujā* chaque jour, quotidiennement.

8. Pour comprendre le lien entre le *jhākri* et son esprit tutélaire, nous rappelons le mythe d'origine du premier chaman. Ṣiva Mahadev, détenteur de la connaissance universelle, décide d'apprendre à sa femme, Parbati, l'ensemble des enseignements concernant les *mantra* positifs et négatifs. Toutefois, au cours du processus d'apprentissage, Parbati s'endort et ne se réveille que pour écouter les enseignements destructeurs, nuisibles et malfaisants. Elle décide, ensuite, de transmettre ces connaissances à la *ḍaṅkinī*, figure féminine qui devient ainsi la première *boksī*, sorcière. Ṣiva se rend alors compte que les enseignements communiqués à sa femme sont devenus trop nuisibles pour les humains, qui se retrouvent quotidiennement attaqués par la magie mantrique de la *ḍaṅkinī* et de ses adeptes. Il décide donc de communiquer les techniques utiles pour contrecarrer ces assauts sorciers au *ban jhākri*, le premier chaman. À partir de ce moment, le *ban jhākri*, en collaboration avec ses six autres frères — dont le *sunā jhākri* — continue à répandre les connaissances des techniques chamaniques qu'il a apprises de son *Guru* originel, Ṣiva, en enlevant de jeunes candidats pour les soumettre à un processus d'apprentissage (version collectée auprès de *gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari, le 25 novembre 2013).

moment où le chaman commence les préparations pour ce rituel d'incorporation, le *sunā jhākri* réalise les mêmes actes dans son univers à lui. Ils développent ainsi une sorte de rapport biunivoque qui fusionne dans un rituel commun réalisé dans leurs dimensions respectives d'existence. Le seul élément qui semble sortir de cette correspondance biunivoque concerne l'emploi d'instruments rituels différents : le *ḍamaru* pour le *jhākri* et le *dhyangro* — un tambour sur cadre muni généralement d'une seule membrane — pour le *sunā jhākri* (« *dhyangro jhākrilai bhayo, ḍamaru gurulai bhayo* »). Le rythme vibratoire de ces deux instruments permet le passage *intra mundi* des deux acteurs rituels, humain et esprit, dans un processus de fusion et dissolution de leurs natures à la frontière des deux univers.

De la bistabilité cognitive chez les *jhākri* du Népal, passeurs *intra mundi*

En empruntant aux travaux de la psychologie cognitive des illusions/hallucinations non délusionnelles[9] et à partir des données ethnographiques concernant le rituel d'incorporation au cours duquel les chamans himalayens peuvent fusionner avec leur esprit tutélaire, nous avons développé un modèle interprétatif se basant sur la notion de *bistabilité* (Abry et coll., 2007[10]) qui considère le *jhākri* comme un *passeur bistable intra mundi*. Nous avons utilisé, pour la première fois, la notion de *bistabilité* dans le domaine de la folkloristique pour analyser une catégorie spécifique de loup-garou, le loup-garou aquatique (Armand, 2013). Nous avons présenté cette ontologie fantastique comme participant à une *bistabilité fondamentale* : homme et animal forment une entité unique qui présente deux natures mais jamais les deux en même temps. Cet être, tout en possédant en lui les deux formes, animale et humaine, ne peut qu'en développer une de manière manifeste, tandis que l'autre restera en état potentiel, en *bistabilité*. Cette approche nous permettra de proposer un nouvel encadrement théorique[11] pour représenter les fusions de formes des *jhākri* népalais dans les rituels d'incorporation de leur esprit tutélaire.

Pour comprendre clairement la notion de bistabilité, nous rappelons que la caractéristique fondamentale des systèmes bistables est l'alternance de deux états d'équilibre stables distincts. Si nous considérons l'exemple du cube de Necker[12] (1832, fig. 3a), un cas typique de bistabilité optique, nous constaterons la limite

9. Pour une présentation de ces travaux dans le but de nourrir les approches de l'imaginaire, nous renvoyons à Cathiard (2012).

10. Cette synthèse s'appuie sur un travail de thèse ayant donné lieu à publication dans *NeuroImage* (Sato et coll., 2004) que nous retrouvons toujours cité 10 ans plus tard par Zéki, le grand spécialiste de la neuro-esthétique-éthique (Ishizu & Zeki, 2014).

11. Pour un premier exposé de cette interface entre folkloristique et neurosciences, nous renvoyons à l'annexe de notre contribution à la conférence annuelle du Centre d'études francoprovençales « René Willien » de Saint-Nicolas (Armand, 2015), où cette interface est présentée avec un commentaire de Abry et Cathiard.

12. Réf. : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Cube_de_Necker>.

d'une période de réfraction d'environ trois secondes[13] avant que notre cerveau puisse passer à un autre état de perception : le nombre des inversions (la face du cube perçue « en avant » peut être, alternativement, celle du haut ou celle du bas) est donc défini dans un intervalle de temps précis. Sans que le stimulus ne change, l'interprétation change spontanément au cours du temps. Ainsi, quand une scène visuelle peut être interprétée de manière alternative, sa perception peut varier spontanément malgré la stabilité du stimulus.

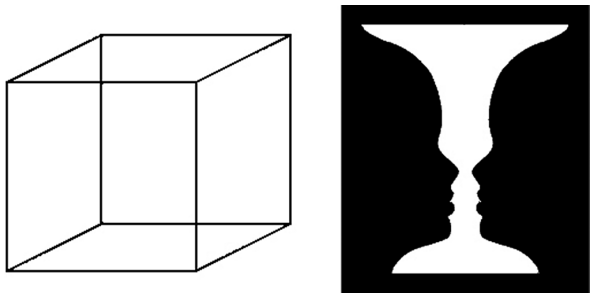

Figure 3. – Bistabilité optique : a) le cube de Necker ; b) le vase de Rubin.

En proposant son dessin devenu célèbre sous le nom de « vase de Rubin » (fig. 3b), le psychologue danois Edgard Rubin (1958) démontrait l'impossibilité de percevoir *simultanément* le vase et les deux visages. Ces alternances dans la perception de stimuli indéniablement fixes dans leur stabilité ont permis à la *Gelstalt psychology* d'identifier plusieurs principes d'organisation perceptive des scènes visuelles. Une récente étude en imagerie cérébrale (Parkkonen et coll., 2008) sur le principe figure-fond du vase de Rubin a démontré que, même en maintenant invariable le stimulus rétinien, la ségrégation figure-fond serait maintenue par les modulations neuronales dès les aires visuelles primaires du cortex.

Les travaux de Jean-Michel Hupé (Hupé & Rubin, 2003 ; Rubin & Hupé, 2005 ; Hupé & Pressnitzer, 2006, 2012), concernant la dynamique des alternances bistables dans la perception visuelle de plaids (motifs composés de deux grilles superposées), nous aident à mieux définir la notion de bistabilité visuelle. Pour évaluer la dynamique d'un mouvement dans un contexte complexe où différents objets se déplacent simultanément dans des directions différentes, notre cerveau recourt à deux processus fondamentaux : un mécanisme intégratif nous permet d'isoler le signal qui nous intéresse du désordre dynamique qui l'entoure, tandis qu'un processus de segmentation vise à simplifier cette confusion cinématique. Le cas du mouvement des plaids[14] est exemplaire :

13. Pour les tentatives les plus récentes en psychologie d'inspiration quantique pour modéliser cette oscillation d'une période réfractaire de 3 secondes, voir Wernery et coll. (2015).

14. Pour une démonstration : <http://cerco.ups-tlse.fr/~hupe/plaid_demo/demo_plaids.html>.

> *A moving plaid can be seen either as a single object moving rigidly (coherent motion) or as two gratings sliding over each other (transparent motion). In the first interpretation, the integration process is dominant, while in the second interpretation the motion segmentation process is stronger and the grating components of the plaid are segmented from each other.* (Hupé & Rubin, 2003, p. 531)

Après une observation prolongée, la perception du stimulus (plaids) variera entre une interprétation cohérente et une interprétation de superposition, les deux étant bistables (p. 532). Hupé et Pressnitzer (2006, 2012) ont appliqué ce même paradigme, en le reprenant de Bregman (1990)[15], à des stimuli acoustiques : le sujet écoute une séquence répétée de sons en tonalité basse (L) et haute (H) du type LHL–LHL–… qu'il interprète initialement comme un flux mélodique intégré ; après quelques secondes, sa perception change en se segmentant en deux flux, L–L–L et H–H–H, entendus comme deux mélodies concurrentes qu'il peut écouter en parallèle. Ces deux modes d'écoute constituent la bistabilité d'une telle séquence :

> *The build up of streaming was described as a combination of a systematic bias towards the one-stream interpretation at stimulus onset (even when the two-stream interpretation was later experienced most of the time) and a longer duration of this first percept compared with subsequent one-stream percepts (we shall call this duration effect the "inertia" of the first percept).* (Hupé & Pressnitzer, 2012, p. 943)

Il est alors intéressant de noter une correspondance précise dans l'organisation perceptive des stimuli visuels et acoustiques. Comme le notent Hupé et Pressnitzer (2006), « *a decision has to be made whether to group the scene into one stream/one plaid* [integration]*, or to split the scene* [segregation] *between two streams/two gratings* [grilles] » (p. 1351).

Pour pouvoir insérer ces réflexions dans le cadre de notre approche ethnographique, nous avons développé un cadre de travail (Armand, 2015) qui permet d'analyser la nature fondamentalement bistable des *jhākri* himalayens au cours du processus d'incorporation de leur esprit tutélaire. Nous proposons alors de considérer la théorie classique des rites de passage, formulée par Arnold Van Gennep (1981 [1909]), dans un cadre que nous avons défini comme *métemphysique* qui nous permet de partir d'un niveau physique du rituel pour l'unifier avec son niveau psychologique. Le premier niveau correspond au développement classique en trois phases comportementales noté par Van Gennep : 1) une séparation qui se réalise dans l'espace rituel qui permet au chaman d'entrer en relation avec l'univers des esprits ; 2) une liminalité qui se déploie avec l'incorporation de l'esprit tutélaire ; et 3) une réagrégation, un retour à la réalité sensible des humains. Si nous passons au niveau mental soit psychologique du rituel, nous devons considérer le moment de la liminalité comme un microcosme à part, avec sa cosmogonie, où la même structure tripartite se manifeste : 1) une séparation entre les formes des natures du *jhākri* et

15. Un premier exposé replaçant ce renouveau gestaltiste par rapport au courant structuraliste (figuratif) du livre fondateur de Durand (1960) a été publié par Troille (2011) en se fondant sur ses propres travaux de recherche sur la parole bimodale, auditive et visuelle (Troille, 2009).

de l'esprit tutélaire ; 2) une liminalité qui se manifeste dans les processus de dissolution ou fusion entre ces deux natures, au moment du franchissement du seuil qui sépare les deux dimensions ; et 3) une réagrégation, un retour à deux manifestations unifiées par la *métemmorphose*.

Au moment de l'incorporation, le *jhākri* représente un être *bistable* qui traverse continuellement les limites de son humanité et celles de son esprit-guide, en franchissant ainsi constamment la frontière fluide et perméable entre les deux univers. Deux processus d'intégration et de segmentation agissent bien dans cette boucle bistable. Nous pouvons percevoir une alternance perpétuelle de deux manifestations morphologiquement stables : un flux intégratif de fusionnement/dissolution de formes, où les deux natures, humaine (H) et spirituelle (S), se fondent en se manifestant sous une seule forme (*Gestalt*) *versus* un morcellement où les deux natures distinctes restent visibles sous deux *Gestalt*. Nous retrouvons là un processus que nous pouvons représenter en bistabilité comme H–S–H–…, qui change en se segmentant en deux flux, H–H–H et S–S–S, perçus comme deux apparences concurrentes. Dans le *chronos* de ce rite de passage, l'incorporation, qui prend place en phase liminale, se déroule selon un cycle bistable qui réalise une alternance constante de deux expressions formelles, *métemmorphoses*, chacune potentiellement stable en mode fusionnel ou ségrégationnel. C'est là selon nous que réside tout le « secret » du succès de telles conceptions *métemphysiques* autour de la *métemsomatose*.

Remerciements

Nous remercions Marie-Agnès Cathiard pour ses précieuses suggestions qui nous ont permis de mieux profiter des avancées expérimentales récentes concernant la bistabilité cognitive enactive.

Bibliographie

Abry Christian, Cathiard Marie-Agnès & Diaferia Marie-Laure, 2007, « Enactive Art: Parietal and Frontal Brain Art? From Pictorial to Speech Evidence», dans *Proceedings of the 4th International Conference on Enactive Interfaces-Enaction in Arts*, Grenoble, France, p. 25-28.

Armand Fabio, 2013, « Les loups-garous et les eaux », *Iris*, nº 34 (Hommage à Gilbert Durand), p. 133-146 ; pour une version augmentée : Armand Fabio, 2013, « Lupi mannari acquatici », *Serclus*, nº 3, p. 9-27.

Armand Fabio, 2015, « L'espace-temps d'agentivités en sur-intuition dans les narrations des Alpes francoprovençales et de l'Himalaya népalais », dans *Vivre le temps au jour le jour dans l'aire francoprovençale – Chanter le passé, se projeter dans l'avenir* (actes de la conférence annuelle du Centre d'études francoprovençales « René Willien » de Saint-Nicolas, Saint-Nicolas, 29 novembre 2014), p. 15-42

(avec annexe de Christian Abry et Marie-Agnès Cathiard, *Commentaire du Cadre heuristique : intuition, contre-intuition et sur-intuition*, p. 40-42).

Armand Fabio, 2016, *Paroles des Alpes et de l'Himalaya. Essai de psychologie intuitive sur une anthropologie des ontologies fantastiques dans deux imaginaires narratifs en milieu alpin. Entre Vallée d'Aoste et Népal*, thèse de doctorat en sciences du langage, préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'Université Grenoble Alpes et l'Università degli Studi di Torino.

Bernède Franck, 1997, « Music and Identity among Maharjan Farmers. The Dhymay Senegu of Kathmandu », dans *European Bulletin of Himalayan Research*, nº 12-13 (Himalayan Music. State of the Art), p. 21-56.

Bhagavad-Gītā (Le chant de Dieu), traduit par P. L. De Coster, édition Gita Satsang Gand, Gita Society of Belgium, 2001-2012.

Bregman Albert S., 1990, *Auditory scene analysis*, Cambridge, MA: MIT Press.

Cathiard Marie-Agnès, 2012, « De l'illusion "vase-face" aux membres et corps fantômes : l'Avenir des illusions », *Caietele Echinox*, vol. 23 (Imaginaire et illusion), p. 41-56.

Doniger O'Flaherty Wendy, 1980, « Karma and Rebirth in the Vedas and Purānas », dans W. Doniger O'Flaherty (éd.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley, University of California Press, p. 3-37.

Durand Gilbert, 1960, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

Eliade Mircea, 2008, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* [1951], Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique ».

Garuda Purāna, traduit en anglais par Ernest Wood et S. V. Subrahmanyam, *The Garuda Purāna (Sāroddhāra)*, Allahabad, 1911.

Gray John N., 1987, « Bayu Utarnu. Ghost Exorcism and Sacrifice in Nepal », *Ethnology*, vol. 26, nº 3, p. 179-199.

Gutschow Niels & Michaels Axel, 2005, *Handling Death. The Dynamics of the Death and Ancestor Rituals Among the Newars of Bhaktapur, Nepal*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag.

Höfer András & Shrestha Bisnu P., 1973, « Ghost Exorcism among the Brahmans of Central Nepal », *Central Asiatic Journal*, vol. 17, nº 1, p. 51-77.

Hupé Jean-Michel & Pressnitzer Daniel, 2006, « Temporal Dynamics of Auditory and Visual Bistability Reveal Common Principles of Perceptual Organization », *Current Biology*, vol. 16, p. 1351-1357.

Hupé Jean-Michel & Pressnitzer Daniel, 2012, « The Initial Phase of Auditory and Visual Scene Analysis », *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 367, p. 942-953.

Hupé Jean-Michel & Rubin Nava, 2003, « The Dynamics of Bi-Stable Alternation in Ambiguous Motion Displays: A Fresh Look at Plaids », *Vision Research*, vol. 43, p. 531-548.

Ishizu Tomohiro & Zeki Semir, 2014, « Varieties of Perceptual Instability and Their Neural Correlates », *NeuroImage*, nº 91, p. 203-209.

Levy Robert I., 1990, *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*, Berkeley, University of California Press.

MacDonald Alexander, 1996, « Preliminary Report on some *Jhākri* of the Muglan », dans J. T. Hitchcock et R. L. Jones (éds), *Spirit Possession in the Nepal Himalaya* [1976], New Delhi, Vikas Publishing House, p. 309-341.

Matičetov Milko, 2003, « Sur les attestations du conte type AT788 en France », *Le Monde alpin et rhodanien*, nº 1-4, p. 267-268.

Michaels Axel, 2006, *Hinduism: Past and Present*, Princeton University Press.

Parkonnen Lauri, Andersson Jesper, Hämäläinen Matti & Hari Riitta, 2008, « Early Visual Brain Areas Reflect the Percept of an Ambiguous Scene », *Proceedings of the National Academy of Sciences of United States of America*, vol. 105, nº 51, p. 20500-20504.

Rubin Edgar, 1958, « Figure and Ground », dans D. C. Beardslee et M. Wertheimer (éds), *Readings in Perception*, Princeton, D. Van Nostrand, p. 194-203.

Rubin Nava & Hupé Jean-Michel, 2005, « Dynamics of Perceptual Bistability: Plaids and Binocular Rivarly Compared », dans D. Alais et R. Blake (éds), *Binocular Rivarly*, Cambridge, MIT Press, p. 137-154.

Sato Marc, Baciu Monica, Loevenbruck Hélène, Schwartz Jean-Luc, Cathiard Marie-Agnès, Segebarth Christoph & Abry Christian, 2004, « Multistable Representation of Speech Forms: A Functional MRI Study of Verbal Transformations », *NeuroImage*, nº 23, p. 1143-1151.

Sidki Homayun, 2008, *Haunted by the Archaic Shaman: Himalayan Jhākris and the Discourse on Shamanism*, Lanham, Lexington books.

Sidki Homayun, 2010, « Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors », *Asian Ethnology*, vol. 69, nº 2, p. 213-240.

Tarabout Gilles, 1993, « Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », dans V. Bouillier et G. Toffin, *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, Éd. de l'EHESS, coll. « Puruṣārtha », nº 5, p. 43-75.

Toffin Gérard, 1994, « The Farmers in the City. The Social and Territorial Organization of the Maharjan of Katmandou », *Anthropos*, vol. 89, p. 433-459.

Troille Émilie, 2009, *De la perception audiovisuelle des flux oro-faciaux en parole à la perception des flux manuo-faciaux en Langue française Parlée Complétée. Adultes et enfants : entendants, aveugles et sourds*, thèse de doctorat en sciences du langage, université Stendhal-Grenoble 3.

Troille Émilie, 2011, « L'analyse de scènes audiovisuelles : un paradigme venu de la *Gestalt*, en plein essor pour l'étude de la multimodalité du langage », *Iris*, nº 32 (Espaces mythiques), p. 179-196.

Turner Ralph Lilley, 1931, *A comparative and etymological dictionary of the Nepali language*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner.

Van Gennep Arnold, 1981, *Les rites de passage* [1909], Paris, Éditions A. et J. Picard.

Wernery Jannis, Atmanspacher Harald, Kornmeier Jürgen, Candia Victor, Folkers Gerd & Wittmann Marc, 2015, « Temporal Processing in Bistable Perception of the Necker Cube », *Perception*, vol. 44, nº 2, p. 157-168.

Marie-Aline Villard
Université Bordeaux-Montaigne

Matthieu Lapeyre
Institut national de recherche en informatique robotique et automatique, Aquitaine

À propos d'une expérience de mouvement partagé avec un robot humanoïde : l'entre-deux comme maintien du vivant

Résumé
Cet article part du constat que la robotique humanoïde se mêle de notre sens kinesthésique. Il cherche donc à explorer une situation de mouvement partagé entre l'humain et le robot humanoïde (Poppy). En postulant une certaine connaissance de l'autre par le mouvement, il s'agit d'envisager la possibilité d'une sensation de mouvement interne entre un humain et un robot. Cette interaction n'invite-t-elle pas à penser non pas l'entre-deux comme ce qui opposerait deux différences, mais plutôt comme l'espace d'une pratique ? Réfléchir à l'entre-deux humain/robot dans la situation de transmission du geste nous conduira à se demander ce qui vit entre ces deux corps, et ainsi à explorer les notions d'écart et de tension.

Mots-clés
Expérience du mouvement, geste, robot humanoïde, interaction, vivant, danse.

Abstract
This article assumes that humanoid robotics gets involved in our kinesthetic sense. It therefore seeks to explore a situation of motion shared between human and humanoid robot (Poppy). Assuming some knowledge of the other by movement, it is considering the possibility of a feeling of internal movement between a human and a robot. Can we think the in-between space as a practice, and not as the opposition of two differences? Reflect about the inter-human/robot in the situation of transmission of the gesture lead us to wonder what lives between these two bodies and thus to explore the notions of gap and tension.

Keywords
Experience of the movement, gesture, humanoid robot, interaction, concept of living, dance.

Dans le cadre de cette exploration de l'imaginaire de l'entre-deux, le présent travail propose d'examiner l'interaction entre un robot humanoïde (Poppy) et un être humain en situation de transmission de mouvements. Nous tenterons de dégager le statut inédit de cette expérience de mouvement partagé, en ce qu'elle se situe à la croisée de la science (recherche en robotique, interaction homme-machine, représentation du corps, développement technologique) et de l'art du mouvement (chorégraphie, anatomie fonctionnelle, geste, mouvement dansé). Nous proposons de réfléchir avec le concepteur du robot humanoïde[1], sur ce qui se trame au sujet du mouvement entre l'usager et Poppy[2], gardant en tête la fragilité du moment que constitue la performance du robot avec celle de sa mise en présence d'un usager. Nous nous efforcerons d'explorer une situation concrète, à partir d'une recherche-création menée lors d'une résidence art/science[3], à la recherche de relations inédites non motivées par des actions fonctionnelles, mais encouragées par un mouvoir pour le mouvoir.

L'histoire de la robotique mobilise la plupart du temps des ressources identiques pour évoquer l'interaction homme-machine, stimulée selon l'anthropologue Emmanuel Grimaud par la « volonté de créer un robot "social" », selon « l'un des rêves les plus anciens et les plus constants de l'humanité » (Grimaud & Vidal, 2012, p. 6), comme on peut le voir dans la mythologie grecque (Héphaïstos, Pygmalion), dans la tradition juive (avec le mythe du Golem), dans la pensée mécaniste du XVII^e^ siècle, dans la philosophie des Lumières du XVIII^e^ siècle, mais aussi dans l'idéologie romantique du XIX^e^ siècle. Comme Grimaud l'illustre, l'historiographie convie

> […] le même catalogue de figures obligées […] et toute histoire de la robotique souligne ainsi l'origine du mot « robot » (« esclave » ou « travailleur dévoué » en tchèque), initialement utilisé par l'écrivain tchèque Karel Čapek dans la pièce de théâtre *R.U.R.* (*Rossum's Universal Robots*) en 1920 ; ainsi que le premier usage du terme « robotique », introduit dans la littérature par Isaac Asimov avec *Runaround* (1942) (Grimaud & Vidal, 2012, p. 7).

1. Matthieu Lapeyre a conçu le robot humanoïde au sein de l'équipe Flowers de l'Inria Bordeaux. L'article présent traite d'une expérience vécue avec Poppy, Matthieu Lapeyre, moi-même et des élèves d'une classe de lycée conviée à un atelier. La progression de la réflexion s'appuie sur des remarques du concepteur du robot, retenues lors des expériences elles-mêmes ou lors des entretiens menés pour la réalisation de cet article.

2. La robotique — et particulièrement le cas du robot humanoïde — est l'un des défis scientifiques qui a le plus mis en difficulté la communauté scientifique au cours de ces dernières années. Sa pluridisciplinarité intrinsèque rend difficile son appréhension dans toute sa complexité. Dans ce contexte, Poppy a été conçu comme un outil polyvalent et accessible permettant, par l'expérimentation pluridisciplinaire, d'aborder les problématiques scientifiques et technologiques qui empêchent aujourd'hui d'envisager des robots sociaux d'intervenir de manière autonome dans nos quotidiens.

3. La résidence art/science a eu lieu au lycée Saintonge de Bordeaux en mars 2014. Elle s'inscrit dans une démarche de recherche visant à s'étendre vers des publics initiés ou non pour engager des interrogations sur notre rapport au numérique. Se sont rencontrées pendant cette résidence, l'équipe de *Comacina Capsule créative* (Ama Braci, plasticienne et Marie-Aline Villard, danseuse-chercheuse) et l'équipe *Flowers* de l'Inria Bordeaux (Matthieu Lapeyre et Pierre-Yves Oudeyer).

On peut donc d'emblée imaginer de l'interaction avec un robot humanoïde — demeurant avant tout un dispositif anthropomorphe complexe de mécanique, d'électronique et d'informatique — qu'elle se réalise plutôt sur le mode de la confrontation entre la souplesse de l'humain (chair, muscle, peau) et la rigidité de la structure robotique (dur, froid, rigide). Or bon nombre de travaux sur l'interaction homme/robot se tournent de plus en plus vers l'interdisciplinarité, déjouant les représentations habituelles du robot et jouant des frontières entre les neurosciences, la psychologie ou encore l'art (chorégraphique, marionnettique, visuel).

Mais qu'entendons-nous par interaction homme/robot ? Cette interaction n'est autre que l'étude des relations entre les robots et les êtres humains. Ces études interdisciplinaires multiplient les axes de recherche et visent à observer et à établir une interaction qui soit la plus naturelle et intuitive possible. En s'en remettant aux paradigmes définis par le professeur en robotique sociale Cynthia Breazeal concernant ce type d'interaction (Breazeal & Rodney, p. 271-310), nous pourrions dire que la situation d'expérimentation dont il est question ici envisage le robot à la fois comme un outil et un partenaire, visant l'interaction la plus sensible qui soit. Pour le concepteur du robot Matthieu Lapeyre, « c'est un outil avant tout, et en fonction de la manière dont on l'utilise il peut devenir objet, automate ou robot ». Le robot humanoïde demeure l'une des plus grandes avancées de ces dernières années et Poppy, en tant qu'objet robotique inspirée du modèle morphologique de l'enfant de deux ans (84 cm, 3,5 kg), peut aujourd'hui être éprouvé à des fins ludiques et éducatives, selon l'utilisation choisie de la plateforme.

Les ressorts de l'interaction homme/robot ne cessent d'être remis à l'épreuve par les roboticiens qui font varier les usages et les contextes. C'est pourquoi nous proposons de coller le plus possible à l'expérience que nous avons vécue, suivant une approche anthropologique et phénoménologique. Nous commencerons par situer nos questionnements en précisant la nature du robot en jeu, ce qui nous conduira à envisager la possibilité d'un « entre » comme espace dynamique, puis nous verrons comment l'humain peut se projeter par le mouvement dans le robot humanoïde, et enfin comment l'expérimentateur peut éprouver un désir moteur à travers l'objet robotique, jusqu'à y ressaisir son propre corps.

Entre l'artificiel et le vivant : questionner l'interaction par le mouvement

Avec Poppy, nous nous concentrons sur les capacités interactives relevant du mouvement et du toucher. Il ne s'agit pas, dans le cadre de notre expérimentation, de repérer chez l'humain des expressions émotionnelles et de décoder ses mouvements pour répondre et communiquer d'une manière satisfaisante et précise avec le robot, mais plutôt d'observer comment l'humain peut faire le don du geste au robot par le contact et la mise en mouvement simultanée. Il s'agit davantage d'un corps à corps où le robot est en situation passive d'enregistrement des mouvements induits en temps réel par l'humain, et qui sont rejoués par la suite sans qu'il y ait forcément de contact. Poppy utilise des moteurs Robotis Dynamixel comme système de

mise en mouvement. Ces moteurs ont la particularité de pouvoir passer en mode « passif », ils n'exercent alors plus aucune force, devenant totalement souples. Cette caractéristique permet à un utilisateur de venir manipuler physiquement la créature robotique pour la mettre dans une position souhaitée ou montrer une trajectoire à suivre. Le logiciel pypot[4] permet, au cours de ces phases, d'enregistrer le mouvement des moteurs et de pouvoir le rejouer à la demande. Cependant, afin de résister aux expérimentations, Poppy a certaines limitations. La principale étant la puissance développée qui est légèrement sous-dimensionnée. Ceci implique des limites sur les mouvements réalisables par Poppy. Le robot n'est donc pas forcément capable de rejouer de manière parfaite chaque trajectoire enregistrée[5]. Les trajectoires des mouvements générés doivent donc minimiser l'énergie nécessaire et elles paraissent, au final, nettement plus naturelles. Cela implique une intégration commune des mouvements (en fusion), puis une dé-fusion impliquant un regard extérieur qui vise à corriger le cas échéant ce qui vient d'être enregistré.

Ayant vécu cette expérience, nous pouvons d'ores et déjà formuler combien cette activité crée une tension sur le plan technique, mais aussi sur le plan dramatique (elle instaure un trouble étonnant dans le corps), et combien elle nous semble comporter un enjeu humaniste, en plaçant les usagers « sur ce chemin de crête entre l'artificiel et le vivant, [où] la robotique ne cesse de rencontrer des résistances, de se heurter à des impossibilités, à des tabous », la rendant ainsi « passionnante à suivre dans la durée » (Grimaud & Vidal, 2012, p. 17). L'apparente inutilité[6] du don du geste rien que pour le mouvement lui-même, prenant effet dans une gratuité, n'est pas pour autant sans résistance. Nous explorons ensemble, « la danseuse et le roboticien », des questions très concrètes, dont on ne soupçonne pas la complexité : comment bouge-t-il ? D'où le mouvement est-il initié ? Comment le poids est-il réparti ? Comment faire en sorte que le robot se porte lui-même et qu'il donne l'impression d'une autonomie naturelle, selon des mouvements en synergie ? Comment aller de ce point A à ce point B sans faire chauffer le moteur de cette articulation et sans que le robot ne chute ? D'une apparente simplicité, il est nécessaire de déconstruire la source du mouvement faisant apparaître son incroyable complexité.

En définitive, nous parvenons à interroger l'épaisseur relationnelle qui pourrait exister dans l'échange par le mouvement entre un robot humanoïde et un être humain spécialiste ou non du mouvement. Le monde de la robotique livre aujourd'hui des robots qui sont faits pour être programmés et reprogrammés à l'infini en dehors des centres de recherche, c'est le cas du robot humanoïde Poppy, robot *open source*[7].

4. Pypot est une bibliothèque écrite en Python par l'ingénieur Pierre Rouanet, et permettant de programmer assez facilement des créatures robotiques telles que Poppy.

5. Cette différence entre la position réelle et la position désirée caractérise la « souplesse », appelée « compliance ».

6. La problématique de l'utile/inutile ne doit-elle pas être repensée au profit d'une *inutilité utile* ou d'une *utile inutilité*, comme une activité qui provoque des effets plus qu'elle ne produit des résultats ?

7. Toutes les sources associées au développement technologique du projet Poppy sont disponibles sur <https://github.com/poppy-project/> et sont totalement libres d'utilisation, de modifications et

Avec ce type de robot, la relation d'apprentissage devient inédite et permet toutes sortes de collaborations, notamment avec les arts ou les non-spécialistes.

La relation homme/robot devient, comme le soulignent Grimaud et Vidal, « à la fois l'objet, le cadre, la finalité et le moyen de l'expérimentation robotique » (2012, p. 10). Elle devient un tout à la fois, dans lequel le mouvement dansé, en tant que mouvement dégagé d'une tâche à accomplir, d'un faire comme c'est la plupart du temps le cas en robotique, prend légitimement sa place comme exploration de cette relation qui s'étirera entre le mécanique et le poétique. La robotique humanoïde se mêle de nos sens et, dans le cas qui nous intéresse, de notre sens kinesthésique, mobilisant ainsi tout un questionnement sur nos interactions par le geste et le toucher. Notre objectif est de souligner le paradoxe qui existe à constater la possibilité d'une sensation de mouvement interne entre un humain et un robot, postulant une certaine connaissance par le mouvement, nous entraînant sur le terrain de l'empathie kinesthésique. Qu'est-ce qui est à l'épreuve dans le partage du mouvement avec un robot humanoïde tel que Poppy ? Ne faut-il pas qu'il nous touche pour que nous ayons le désir de le mettre en mouvement et pour que la mise en mouvement soit effective ? Et pour qu'il nous touche, n'a t-on pas besoin qu'il y ait entre nous justement un écart ?

L'écart propre au robot et la possibilité de l'entre

La relation avec le robot humanoïde Poppy offre une interaction concrète puisque le robot peut être touché et manipulé. Comment l'être humain met-il en mouvement le robot humanoïde ? Quels effets ses agencements produisent-ils en retour ? D'ores et déjà une première découverte mérite d'être formulée, car elle nous désillusionne sur la toute-puissance supposée d'un robot, et elle permet d'envisager la possibilité de l'échange puisqu'elle met en lumière un premier écart dans le robot lui-même. Notre découverte dans ce travail entre le technique et le relationnel fut celle de l'écart propre au robot entre le programme et l'interaction enregistrée. À notre grande surprise en tant que non-spécialiste, nous avons perçu qu'au cours du processus de conception des gestes, quelque chose échappe au programme, alors même que nous le croyions infaillible. Pour réaliser une seule séquence de mouvements longue, on lie ensemble grâce au logiciel plusieurs mouvements qui ont été pensés pour se suivre et il se peut que le comportement résultant ne soit pas forcément identique à celui qu'on a enregistré.

La relecture du mouvement enregistré n'est donc pas parfaite et le moteur est contraint par la physique du monde, ici la gravité et les contacts. Il y a alors une différence entre la commande demandée et la position réelle. Dans l'entre-deux du mouvement, c'est le style du robot qui existe : il tisse, il lie les deux gestes entre eux

---

d'exploitation. Ainsi n'importe qui peut utiliser tout ou une partie de Poppy pour explorer ou développer les applications robotiques qui l'intéressent.

et, de façon microscopique parfois, dans la boucle du geste, se glisse l'imprévisible (un mouvement parasite, une crispation, un réajustement mécanique[8]).

Dans le monde de la robotique traditionnelle, en particulier industrielle, cette différence est une erreur qu'il faut à tout prix minimiser. Pour cela on utilise des moteurs puissants et rigides, dimensionnés de telle sorte que les contraintes physiques environnementales n'aient qu'un impact négligeable sur les performances du robot. On peut alors voir des robots se mouvoir avec des dynamiques anatomiquement incompatibles avec celles que l'on peut observer chez l'être humain. Dans le cas du travail de recherche autour de Poppy, la conception robotique avec de tels moteurs n'est pas compatible avec la réalisation de robots interagissant dans le monde réel en contact avec des humains non experts. Le monde physique fait partie du corps du robot, son comportement réel naît alors d'une interaction particulière entre le contrôle, les propriétés morphologiques et l'environnement (Steels, 1990, p. 451-461). Le robot, du fait de ses propriétés morphologiques, a donc la capacité de réveiller les combinaisons qu'il a produites et d'en tirer, entre elles, de nouvelles, par accident. Qu'est-ce qui se joue dans cette échappée ? Nous ne pouvons nous empêcher de penser à une puissance d'agir du robot lui-même, mais cela ne serait pas sérieux. Son sous-dimensionnement nous apparaît en définitive comme une des conditions de possibilité de la relation. C'est parce qu'il ne peut forcer ses moteurs à réaliser des mouvements antinaturels qu'il peut nous toucher. Ses trajectoires de mouvements peuvent demeurer dans le domaine de nos possibles moteurs et il est alors envisageable de cheminer à travers un milieu sensori-moteur commun.

En effet, Poppy doté de capacités interactives élémentaires (structure articulée élaborée à partir du corps humain, sous-dimensionnée en termes de puissance) agence un entre-deux qui permet avant tout la possibilité d'un mouvement d'aller-retour entre l'objet robot et le sujet. « L'immense problématique de l'entre », écrit le professeur Takaaki Morinaka spécialiste en théorie de l'art, « ne se réduit pas à un simple rapport substantiel dans la société humaine, mais nous renvoie à un lieu ontologique dans lequel il y aurait une oscillation ou une alternance entre l'existence et la non-existence » (2006, p. 86). Parfois il y aurait du robot, parfois de l'humain, parfois rien, parfois de l'humain-robot, du robot-humain. La problématique de l'entre, avant tout, met en mouvement ; il ne peut y avoir d'entre sans mouvement, sans quoi l'un des deux pôles en jeu scléroserait l'échange. Dans le cas de notre expérimentation, c'est la question du vivant concomitante avec celle de la génération d'un espace potentiel d'animation qui demeure centrale.

Si l'on s'en remet à la théorie du roboticien japonais Masahiro Mori[9] et à la notion d'entre-deux, telle qu'elle a pu être développée par le philosophe et psycha-

8. On peut noter les différents termes utilisés pour qualifier ces mouvements imprévisibles, qui varient en fonction du degré de relation instauré avec le robot. Les termes peuvent être de l'ordre du mécanique, du physique, du psycho-physique, etc. Ces différents registres se retrouveront chaque fois que l'on parle du mouvement du robot, chacun adoptant un point de vue en fonction de la relation établie.

9. Masahiro Mori est un roboticien japonais qui a publié en 1970, dans la revue *Energy*, l'article « The Uncanny Valley » qui propose d'interroger le bon équilibre au sujet de la ressemblance du robot avec

nalyste Daniel Sibony, nous pouvons comprendre que l'impression d'étrangeté et le rejet de certains robots et créatures artificielles proviennent du principe qu'il n'y a justement pas d'entre-deux possible. Pour Sibony, « l'entre-deux apparaît comme espace dynamique et non comme trait d'une différence entre bon et mauvais côté. C'est l'espace d'une pratique, d'un passage. Et c'est comme tel un moyen de penser la situation. *Lorsque dans une pratique on échoue à le faire apparaître ; l'entre-deux, c'est que l'origine prend toute sa place* » (1998, p. 26).

Ainsi, l'entre-deux n'est autre qu'un espace qui permet le mouvement (c'est en fait un espace-mouvement) et, dans le cas d'un rejet de la créature artificielle, l'humain demeure « collé » à la figure du robot en question — comme copie originelle de l'homme — qui ne lui accorde pas ce mouvement d'entre-deux. L'humain demeure alors captif de l'image de l'homme par la créature trop ressemblante et le mouvement se fige.

Car, comme le formule le sinologue François Jullien :

> C'est seulement en rouvrant de l'écart et de la distance que l'on peut faire surgir de l'*autre*, qui ne soit pas collé à soi, annexé ou même « aliéné » par soi, parce qu'indexé sur soi, mais qui en soit détaché : qui ne soit pas seulement la projection ou la modification de soi, mais qui puisse effectivement se constituer en « autre » et, par suite, s'établir vis-à-vis. (2012, p. 72)

L'humain ne pourra en effet établir une relation que si de « l'*entre* » est dégagé, condition *sine qua non* « pour faire émerger de l'*autre* » et ainsi déployer l'écart « qui permet d'échanger avec l'autre, le promouvant en partenaire de relation résultée. L'*entre* qu'engendre l'écart est à la fois la condition faisant lever de l'*autre* et la médiation qui nous relie à lui » (Jullien, 2012, p. 72). Les différentes qualités du robot humanoïde Poppy, qui prennent leur essor dans un sous-dimensionnement, pourraient être perçues comme une déficience — une faiblesse en quelque sorte ; mais c'est justement ce qui permet l'écart, admettant par là la perte de l'image originelle de l'humain pour le retrouver autrement. L'écart produit de l'entre nécessaire à la mise en relation de l'humain et du robot humanoïde, et ce par une « mise en tension qu'il organise » et qui « maintient en activité, l'un vis-à-vis de l'autre, ce qu'il a séparé », il « en fait des pôles d'intensité, mais encore il ouvre, libère, produit, de l'*entre* entre eux » (Jullien, 2012, p. 50).

Nous pouvons percevoir, dans cette activité, l'idée taoïste de la possibilité avec les notions d'ouverture, de libération et de production, formulée suivant un registre de l'énergétique par l'artiste plasticien chinois Chen Zhen. Elle nous semble appropriée pour mieux comprendre cet entre, producteur d'écart :

> Cette fois-ci ce que nous allons faire est de se dégager de notre énergie et de la donner aux autres, « de fusionner » avec l'énergie de l'autre. Une sorte de champ d'énergie

---

l'humain, afin que celui-ci ne lui paraisse pas monstrueux. Le bon modèle de familiarité proviendrait des marionnettes du théâtre traditionnel japonais (le bunraku), qui ne ressemblent pas à de véritables êtres humains mais qui, perçues en mouvement sur scène, donnent l'illusion de l'être humain sans effet de décalage monstrueux. (Pour le texte original allié d'un commentaire récent de l'auteur, voir Mori, 2012.)

> et « caisse de résonance » pour créer ensemble une « possibilité ». […] La possibilité est une notion taoïste très importante, il s'agit de notion comme la vie, le devenir, le processus de croissance ou le vivant. […] Donc, garder vivant est une question de garder « la possibilité ». Garder l'espace de la liberté. (Cité par Adicéam, 2012, p. 11.)

Nous comprenons alors que sans cet écart, l'humain n'a pas la place de se voir dans l'autre (ici le robot humanoïde), car il l'est presque déjà à la fois originellement et paradoxalement, de façon artificielle. Aussi, on perçoit combien l'écart peut être une possibilité de maintien du vivant par la mise en tension de deux pôles d'intensité. Suivant l'expérience que nous avons vécue avec Poppy, nous pouvons affirmer qu'être avec le robot c'est faire l'épreuve d'une tension qui nous meut vers l'*autre* robot. Ne faut-il pas rappeler ici l'étymologie indo-européenne de la danse ? Le mot *danse* provient de l'indo-européen *ten* qui a donné le mot *tension* en français. On ne peut pas éviter de se demander si de cette mise en tension, il ne pourrait pas y avoir danse ? Il est vrai que le corps du robot désaffecté ne connaît pas l'émotion (*émovere* : mise en mouvement). Cependant, la mise en relation de l'humain et du robot humanoïde permet la possibilité de « garder vivant » par le contact et la manipulation. Qu'est-ce qui est précisément mis en mouvement dans cette mise en tension ?

« C'est l'humain qui partage avec son humain projeté[10] » ou comment l'humain se figure à travers l'autre par le mouvement

Tout d'abord, il est impossible de ne pas évoquer deux choses qui apparaissent chaque fois que l'humain est en interaction avec le robot humanoïde Poppy. Selon Matthieu Lapeyre, la projection d'un genre ou d'une douleur ressentie à la place du robot sont deux réactions systématiques, et chaque fois ces mécanismes de projection renvoient au fait que l'humain entretient avec les objets (humanoïde ou non) un rapport anthropomorphique. Cette disposition à prêter des intentions, des pensées ou des sentiments, aux objets inanimés, aux animaux ou même aux plantes relève de la projection et provient, selon le psychiatre et chercheur Serge Tisseron, « d'une composante essentielle de l'esprit humain : nous ne nous sentons "au monde" qu'à la mesure de notre possibilité de prêter au monde certaines caractéristiques de notre vie psychique. Autrement dit, nous apprivoisons les objets en projetant notre fonctionnement physique et psychologique en eux » (cité par Baddoura-Gaugler, 2013, p. 29).

Dans notre cas, nous avons fait l'expérience de la projection de la douleur qui nous a permis de déterminer l'alignement des segments corporels le plus juste suivant le modèle anatomique de l'humain. Une tête ou une rotule qui réaliserait une rotation trop importante, dans le cas d'une transmission de mouvements qui cherche le naturel et non l'artificiel, rebute immédiatement, d'abord pour son effet visuel d'étrangeté, et ensuite simplement parce que dans le travail d'apprivoisement par le mouvement « ça nous fait mal » simultanément (la même sensation peut exister

10. Citation tirée d'un entretien avec Matthieu Lapeyre, janvier 2015.

dans le cadre de l'observation d'une contorsionniste). Cette projection de la douleur par rapport au mouvement sert alors d'indice et révèle un état corporel limite imaginaire que nous imposons au robot. On lui prête un corps humain, en projetant nos propres schèmes de mouvement, dès ce moment de partage de la douleur. Ce que nous appelons le partage du mouvement commence alors avec cette sensation imaginaire de douleur, qui nous permet de « nous sentir au monde » avec le robot humanoïde selon le partage de nos articulations et segments corporels.

La mise en mouvement concerne à la fois le robot dans les déplacements des segments et des masses de son corps dans l'espace, mais aussi l'usager qui se mobilise dans sa totalité pour le robot. Durant notre expérience, nous avons pu constater que nous faisions en fait l'épreuve d'une motion interne. Nous parvenions à nous mettre à la place du robot humanoïde — en nous plaçant de l'intérieur, comme le ferait le marionnettiste avec les marionnettes à fils[11], sauf que dans notre cas c'est notre corps entier qui se place. Nous devons déterminer les lignes de circulation claires à travers la structure du robot, en résonnance avec les nôtres qui sont notre référentiel. Comment répartir efficacement les lignes de tension de manière égale dans toute la structure du robot, pour procurer amplitude et liberté d'action ?

Nous nous plaçons dans le centre de gravité de chaque membre pour que le robot puisse gérer son propre poids. Pour transmettre une organisation gravitaire qui fasse tenir le corps du robot par lui-même, bénéficiant d'appuis au sol, de mouvement de poussé, voire même de glissé, on opère une conversion kinesthésique : on n'opère qu'avec des modifications des segments proximaux et non distaux. Très vite, on se rend compte qu'on ne peut initier le mouvement par la périphérie, par « l'os » distal (l'os le plus éloigné du centre du corps), car le robot n'enregistre pas, ne peut reproduire, il ne peut se porter lui-même. On agit alors différemment, on se projette autrement, et on se décale, on bouge le robot selon « l'os » proximal (l'os le plus proche du corps). Ce qui revient à bouger le robot au plus près des moteurs.

En bougeant le robot par l'os proximal, comme le formule Bonnie Bainbridge Cohen (fondatrice de l'école de Body-Mind Centering[12]), on agit « comme un levier pour projeter le corps dans l'espace et le poids du corps déplacé dans l'espace devient la force de résistivité qui augmente la force et le support des masses » (2002, p. 51). Nous parvenons à échanger de ce fait sa structure par un processus de simplification de notre corps de chair. On ne garderait alors que l'essentiel dans le partage du mouvement, l'os, le squelette, le segment qui donnent une direction, une intention spatiale. Lorsqu'on manipule l'objet humanoïde, nous cherchons finalement à donner l'illusion qu'il se porte lui-même, c'est-à-dire qu'il gère son propre poids et ses transferts, rendant ainsi le mouvement plus naturel. Par un processus imaginaire, nous mettons en mouvement le squelette et imaginons le muscle. Ainsi ce processus

11. Nous renvoyons notre lecteur au petit ouvrage de von Kleist (1993).

12. Le *Body-Mind Centering* est une approche holistique du mouvement. Bonnie Bainbridge Cohen est l'auteur de l'ouvrage de référence *Sentir, ressentir et agir* aux éditions Contredanse, où sont abordés les fondements de cette pratique du corps en mouvement passant par l'expérience, qui se concentre sur le toucher, la réorganisation somatique, l'anatomie expérientielle, les processus de perception et le développement moteur et psychophysique.

est digne d'une opération d'abstraction où le corps de l'expérimentateur se schématise, se simplifie pour transmettre l'essence du mouvement au robot humanoïde.

Le corps ressaisi par l'objet désir de mouvement

La tendance actuelle ne voit dans l'empathie qu'« une communauté affective avec la personne d'autrui », alors qu'à l'origine il s'agissait plutôt d'un « transfert du moi en celui d'autrui ou même en objet » (Elie, 2009, p. 18). Travailler avec le robot entraîne de notre point de vue une sensation de mouvement, comme un toucher interne de l'ordre de l'empathie dans son sens d'origine, mais il faudrait pouvoir mettre au point diverses expériences scientifiques pour observer ce processus, qui permettraient aussi de mettre en perspective le rôle des neurones miroirs.

Toutefois, il existe une forme d'empathie pertinente pour notre propos : l'empathie kinesthésique. Elle s'introduit efficacement dans le monde du mouvement et de la danse, puisqu'elle est à la fois une expérience du mouvement et du regard. L'analyste du mouvement, Hubert Godard, la définit comme « la sensibilité particulière qui est éveillée lorsque quelqu'un bouge en face de soi » (Borillo, 2005, p. 31). Le regardant est donc « bougé dans son corps » par les mouvements qu'il voit. Nous avançons l'idée que l'humain parvient à se figurer à travers le robot humanoïde Poppy grâce à toutes ses spécificités. On parvient alors à le faire bouger de l'intérieur, car on y intègre sa propre structure muscolo-squelettique, on échange avec l'essentiel, la base corporelle, celle qui soutient, celle qui reste. On appréhende la différence de mouvement avec l'objet, et on se place en fonction de cette connaissance kinesthésique qui s'affine très rapidement et bénéficie d'un retour immédiat.

L'interaction par le toucher pour enregistrer de nouveaux mouvements (comme le précise Matthieu Lapeyre, « normalement on ne touche pas les robots ») et le mode passif de Poppy qui instaure une dynamique manipulé/manipulateur entraîne une nouvelle technique du corps dans le sens où Marcel Mauss (2004 [1950], p. 365-386) a pu en développer le sens et la portée — et ce à l'inverse des nouvelles technologies (jeux vidéo ou internet) où le corps, la plupart du temps immobilisé, peut être considéré comme gênant ou superflu. L'intégration du geste par la manipulation demeure totalement différente d'une intégration par un logiciel, branché, séparé.

Dans le cadre de notre expérience, l'expérimentateur se met en mouvement et ce n'est qu'au travers de son action corporelle qu'il peut comprendre comment mettre en mouvement le robot. Le corps est alors ressaisi *via* le rapport à l'objet, et l'on peut dire que, dans une certaine mesure, on danse avec l'objet, on peut « jouir de donner corps » (Sibony, 1995, p. 175) et ainsi de le garder vivant.

Lors d'un atelier donné pour une classe de lycée pendant la résidence, nous avons pu observer à quel point les élèves s'étaient détachés de la logique de la représentation du mouvement pour se concentrer sur la dynamique propre, signalée par la logique du corps du robot lui-même. Ils ont fait l'expérience momentanée de l'oubli d'une extériorité. Quand on leur demandait de réaliser le mouvement entre une posture A et une posture B, ils se mettaient malgré eux en mouvement, se mettaient

à la place du robot, essayaient sur le sol. Juste avant nous avions fait une expérience de captation de son simultanée avec les mouvements dans l'espace, et leur avions demandé de bouger — donc de danser. Inhibés, très peu ont essayé ; ceux qui ont tenté l'expérience montraient une belle extériorité, (dé)montraient des mouvements déjà appris dans un style très marqué. L'expérience du don du mouvement avec les lycéens nous conduit à affirmer que Poppy possède des vertus désinhibitrices à exploiter dans l'interaction et que la danse peut y contribuer.

Il semblerait que le robot humanoïde permette à l'humain de faire diversion en prenant momentanément la place du sujet ou celle de l'objet. Le robot humanoïde permet au sujet expérimentateur de s'alléger d'un poids, celui de l'image de la danse bien faite, car il est sollicité par un registre ludique et lié à l'imaginaire où il s'agit surtout de garder vivant un objet. L'objet crée par conséquent un désir de mouvement, c'est-à-dire que cet *autre* robot réfléchit la tension d'un désir moteur. Le sujet s'abstrait en jouissant de l'écart qui le libère de la volonté de représenter, « de faire une danse ». Nous y voyons la possibilité de s'abstraire au sens premier du terme, c'est-à-dire étymologiquement « d'enlever en tirant », et ainsi de ne composer qu'avec les fondamentaux du mouvement (poids, espace, temps, flux).

Comme nous avons pu le constater, l'objet robot, par sa morphologie et sa sous-dimension, accepte de se mouvoir avec l'autre. Ensemble, l'expérimentateur et le robot peuvent créer une « possibilité » qui revient à « garder vivant », c'est-à-dire à « garder l'espace de la liberté » (Zhen, 2012, p. 11). En gardant vivant, c'est en fait la relation que l'on cherche à maintenir, cette fameuse étincelle de Maurice Merleau-Ponty (1964, p. 21). Nous jouons sans cesse de cet aller-retour entre l'animation et la réification du corps en mouvement de celui qui donne le mouvement. Nous sommes parfois robot-humain, humain-robot, et cela dans un mouvement permanent de réadaptation et de réajustement.

On peut concevoir que dans cet entre une corporéité imaginaire s'élabore selon le mode d'une zone d'échanges et de transformation. Ce qui lui donne sa forme n'est autre que la conjonction provisoire des mouvements qui l'animent et que cette corporéité reçoit simultanément. Elle est en fait le *morphing* même du corps, de la spatialité, de la temporalité, de l'altérité et de l'imaginaire. Par *morphing*, nous entendons la simultanéité du mouvoir et de l'*é-mouvoir*, qui entraîne une collaboration dynamique entre tout ce qui est vu, touché et ressenti. L'entre, dans ce cas, pourrait n'être que notre désir d'établir une relation.

Conclusion

Notre expérience pouvait avoir un enjeu humaniste, nous le pensons toujours et entrevoyons désormais pourquoi. Tout d'abord, il nous semble que l'expérience du mouvement partagé nous apprend ce qu'être humain peut vouloir dire par le paradigme du mouvement, et que nous ne cherchons pas, dans ces expérimentations, à dresser les corps ou à en réguler le fonctionnement pour affaiblir la place de l'émotion, mais plutôt à laisser la mise en mouvement opérer d'elle-même. Aussi, en

plus d'être une expérience kinesthésique, c'est une expérience du regard qui est en jeu : on ne voit plus le robot, on le regarde : « un sentiment de gratuité ludique » envahit « notre conscience spectatrice » (Billeter, 2012, p. 46) quand nous suivons du regard chaque modification qui vient d'être enregistrée par le corps à corps chez le robot. Au sein de notre conscience spectatrice, nous nous distancions du geste et nous sommes amenés à nous demander qui agit, entraînant alors une jouissance esthétique (*aesthesis* : sensibilité, sensation). Dans le don du geste et dans le regard porté sur le robot, l'expérimentateur jouit de l'espace dynamique de l'entre comme maintien du vivant.

Par conséquent, l'entre produit, dans le cadre de notre expérimentation, le désir de maintenir la relation vivante. Le lieu de l'entre devient alors le lieu d'un partage du kinesthésique, un lieu de croisement intense qui comporterait toutes les strates du geste (de ses lois physiques à son invisibilité). Ce qui nous fait penser, comme l'auteur de la thèse sur les processus de subjectivation chez le robot humanoïde, que :

> Ce qui se joue dans le projet et les usages du robot, bien plus que pour tout autre objet technique, concerne intimement l'homme, en son être, et ce qui est investi ou exploré dans le robot concerne ce qui est investi dans l'humain même. Le robot ne serait qu'un subterfuge, un détour et un intermédiaire, que prend l'homme pour aboutir à l'homme ; c'est davantage l'être profond de l'humain plutôt que l'avoir qui est en jeu. (Baddoura-Gaugler, 2013, p. 51)

Le robot humanoïde comporte de multiples potentialités, et Poppy, par ses spécificités, peut devenir un outil d'exploration kinesthésique, de dé-sidération (pour sortir de la sidération spectaculaire et de la représentation), en définitive de mise en mouvement.

Bibliographie

Adicéam Ashok, 2012, « Shanghai ! La tentation de l'Occident », exposition Institut culturel Bernard Magrez – Château Labottière, Bordeaux.

Baddoura-Gaugler Ritta, 2013, *L'homme et le robot humanoïde : Transmission, Résistance et Subjectivation*, thèse de doctorat en études psychanalytiques, université de Montpellier.

Bainbridge Cohen Bonnie, 2002, *Sentir, ressentir et agir*, Bruxelles, Contredanse.

Billeter Jean-François, 2012, *Un paradigme*, Paris, Allia.

Borillo Mario (dir.), 2005, *Approches cognitives de la création artistique*, Sprimont, Pierre Mardaga Éditeur.

Breazeal Cynthia & Brooks Rodney, 2004, « Robot Emotions: A Functional Perspective », dans J.-M. Fellous et M. A. Arbib (éds), *Who Needs Emotions*, New York, Oxford University Press, p. 271-310.

Elie Maurice, 2009, *Aux origines de l'empathie*, Nice, Ovadia.

Grimaud Emmanuel & Vidal Denis, 2012, « Aux frontières de l'humain », *Gradhiva*, nº 15, p. 4-25. Disponible sur <http://gradhiva.revues.org/2309>.

Jullien François, 2012, *L'écart et l'entre*, Paris, Galilée.

Kleist Heinrich von, 1993, *Sur le théâtre de marionnettes*, Paris, Éditions Mille et une nuits.

Mauss Marcel, 2004, « Les techniques du corps », dans *Sociologie et anthropologie* [1950], Paris, PUF, p. 365-386.

Merleau-Ponty Maurice, 1964, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard.

Mori Masahiro, 2012, « La vallée de l'étrange », *Gradhiva*, nº 15, p. 26-33. Disponible sur <http://gradhiva.revues.org/2311>.

Morinaka Takaaki, 2006, « "L'Entre" comme champ poétique : Bin Kimura, André Breton et Jacques Derrida », p. 85-102. Disponible sur <https://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/29861/1/JinbunRonshu_47_Morinaka2.pdf>.

Sibony Daniel, 1995, *Le corps et sa danse*, Paris, Seuil.

Sibony Daniel, 1998, *Entre-deux. L'origine en partage*, Paris, Seuil.

Steels Luc, 1990, « Towards a Theory of Emergent Functionality », dans *Proceedings of the First International Conference on Simulation of Adaptive Behavior on From Animals to Animats*, Cambridge, MA, MIT Press, p. 451-461.

FACETTES

Jonathan Fruoco
ILCEA4, Université Grenoble Alpes

Image du Docteur dans *Doctor Who* : scientifique ou magicien ?

Résumé
La série *Doctor Who* est parvenue, en cinquante ans d'existence, à mettre en place une mythologie dans laquelle technologie et mythes des origines ont donné vie à un univers que la majorité des personnages perçoit comme étant « magique ». Tout comme le magicien ou la figure du sage dans le monomythe campbellien, le Docteur apparaît toujours au bon moment et provoque l'appel de l'aventure qui guide ses compagnons humains dans un monde merveilleux. Offrant souvent des explications pseudo-scientifiques incompréhensibles pour le commun des mortels, le Docteur ressemble ainsi au magicien d'Oz dont les pouvoirs magiques viennent d'une maîtrise scientifique supérieure à celle de ses interlocuteurs. Mais la représentation de ce magicien spatio-temporel a pris une toute nouvelle tournure lorsqu'il est devenu évident que le Docteur et Merlin avaient une histoire et des origines communes.

Mots-clés
Scientifique, magicien, Merlin, Doctor Who.

Abstract
In fifty years, *Doctor Who* managed to develop a mythology in which technology and origin myths gave birth to a universe that most characters perceive as "magical". Just like the wizard or the wise in the Campbellian monomyth, the Doctor systematically appears at the right moment and provokes the call to adventure that will lead his human companions in a wonderful world. His pseudo-scientific explanations, often incomprehensible for us mortals, thus create a certain connection between the Doctor and the Wizard of Oz, whose magic powers result from a superior knowledge of science. But the representation of this spatiotemporal magician became quite different when the Doctor and Merlin started to have a common history and a same origin.

Keywords
Scientist, magician, Merlin, Doctor Who.

Peu de séries peuvent se vanter d'une durée de vie aussi impressionnante que *Doctor Who*. En effet, en cinquante ans la série britannique a mis en place une mythologie complexe dans laquelle technologie et mythes des origines se mêlent afin de donner vie à un univers de science-fiction complexe que la majorité des personnages perçoit de façon magique ou religieuse. Or, s'il existe des concepts que les anthropologues ont tenté de différencier et de nuancer au cours des siècles derniers, ce sont bien ces idées de magie et de religion. Pour Sir James Frazer (Hutton, 2006, p. 99), la religion a, par exemple, pour objectif de vénérer des forces supérieures afin que celles-ci accordent des faveurs, tandis que la magie est composée d'une suite de procédures formelles visant à contrôler et utiliser ce pouvoir à des fins personnelles. De même, l'anthropologue polonais Bronislaw Malinowski déclare de son côté que les rites religieux n'ont pas de buts précis, mais qu'au contraire la magie vise à contrôler les circonstances et à se jouer de la chance et du hasard (Hutton, 2006, p. 99). Au final, les définitions des anthropologues n'ont de cesse de changer et de se contredire, si bien qu'après avoir écrit plusieurs livres de référence sur le sujet, Ramsay MacMullen expliqua il y a quelques années :

> *For historians of the west, knowing only their own discipline and only the one Judaeo-Christian religious tradition, these matters used to be intellectually as well as theologically indigestible. Now, the lessons of anthropology grown familiar, it is common to accept the impossibility of separating magic from religion and move on to more interesting subjects.* (1997, p. 143-144)

En d'autres termes, même s'il semble difficile (et risqué) de catégoriser des comportements humains dont l'origine est souvent très éloignée des croyances et idées reçues occidentales, il est possible d'établir comme distinction simple que la magie se définit et se différencie de la religion par son attitude manipulatrice et instrumentale, servant avant toutes choses l'homme. Or, si nous gardons à l'esprit cette idée de contrôle, la magie se rapproche par défaut de la science et des avancées technologiques qu'elle a apportées. Dès l'instant où l'homme a commencé à tailler du silex pour se faire des outils, il a entamé un processus de transformation et de subjugation de son environnement de façon à dicter à la nature la manière dont il veut vivre. La science a donc eu, dès ses débuts, une dimension magique du fait de sa qualité instrumentale. Mais elle possède également une dimension religieuse, et donc divine, pour ceux ne comprenant pas son fonctionnement, si bien qu'aujourd'hui nous commençons à vivre dans un monde dans lequel la technologie nous dicte comment vivre, donnant par là même une nouvelle dimension à l'expression *deus ex machina*. Ainsi, selon la légende, lorsque des scientifiques américains invitèrent le président Dwight Eisenhower à voir le premier super ordinateur, il demanda à la machine : « Y a-t-il un dieu ? » ; et après dix minutes d'analyse une voix se fit entendre, proclamant : « Maintenant, oui. » Les humains sont donc, par nature, prompts à mythologiser leur environnement en laissant à l'imaginaire le loisir de combler leurs manques de connaissances scientifiques et de compréhension du monde (Burdge et coll., 2010, p. 18-19).

Le nom du Docteur

Bien que *Doctor Who* soit par nature une œuvre de science-fiction, le Docteur se retrouve au centre d'une trinité magie-religion-technologie dont il incarne les divers éléments en fonction des époques et des besoins des producteurs. Neil Gaiman, auteur prolifique devenu l'un des scénaristes de la série depuis l'arrivée de Steven Moffat au poste de *show runner*, souligna ainsi que « Doctor Who *has never pretended to be hard science fiction.* […] *At best* Doctor Who *is a fairytale, with fairytale logic about this wonderful man in this big blue box who at the beginning of every story lands somewhere where there is a problem…* » (Masters, 2010). Toute série de science-fiction qui se respecte accorde une importance particulière au scientifique et donc au titre de docteur. Cependant, tout l'intérêt de *Doctor Who* est justement de savoir qui est cet homme se faisant appeler « Docteur ». On sait par expérience qu'il possède des connaissances scientifiques, toutefois on n'a que peu d'informations quant à son cursus universitaire. Plusieurs personnages s'inquiètent d'ailleurs de ce fait au fur et à mesure des épisodes. Rita lui demande par exemple dans « The God Complex » s'il est bien docteur en médecine et pas en fromagerie, ce à quoi il répond « *No! Well yes, both actually* », tandis que son insistance à se faire appeler Docteur fait dire à Christina dans « Planet of the Dead » : « *That's not a name, that's a psychological condition.* » Moffat a toutefois récemment développé sa relation avec son titre en nous apprenant que le véritable nom du Docteur n'a pas d'importance. Ce qu'il faut retenir est qu'il a choisi de se faire appeler Docteur afin de se fixer une barrière morale. En devenant le Docteur, il s'est promis d'agir comme tel, si bien que ses exploits à travers l'univers ont attribué au mot docteur la signification que nous lui connaissons tous : « *The word for healer and wise man throughout the universe. We get that word from you, you know.* » (« A Good Man Goes to War »)

Le Docteur, tout en étant un scientifique de génie, circule donc dans un monde plus proche du conte de fée et de la fantasy que de la science-fiction pure et dure. De fait, tout comme le magicien ou la figure du sage dans le monomythe campbellien, le Docteur se contente d'apparaître au bon moment et de provoquer l'appel de l'aventure, guidant ses compagnons humains dans un monde merveilleux. Offrant souvent des explications pseudo-scientifiques incompréhensibles pour le commun des mortels, le Docteur ressemble ainsi au magicien d'Oz dont les pouvoirs magiques viennent d'une maîtrise scientifique supérieure à celle de ses interlocuteurs. En effet, bien que sa longévité, sa capacité à se régénérer et à tromper la mort, ainsi que sa perception divine du temps puissent sembler fantastiques pour un humain, elles sont pourtant les conséquences directes de l'avancement technologique des Seigneurs du Temps. Leur impressionnante durée de vie, prolongée presque indéfiniment par un cycle de douze régénérations, n'a également rien de magique, au contraire, puisqu'elle provient de millions d'années d'évolution au contact du Vortex Temporel. River Song, la fille des compagnons humains du Onzième Docteur, Amy et Rory, possède par exemple de l'ADN de Seigneur du Temps et leur capacité à se régénérer, parce qu'elle a été conçue dans le TARDIS en plein voyage temporel (voir « A Good Man Goes to War »). Le Docteur n'est donc pas le seul et unique enchanteur de

l'univers de la série puisqu'il partage ses connaissances et pouvoirs avec d'autres personnages. Toutefois, la tendance des producteurs à mettre les Seigneurs du Temps sur le devant de la scène eut pour effet de rompre le charme et d'enlever au Docteur son aura magique. Les attributs magiques du Docteur n'ont dès lors plus rien de mythique dès l'instant où l'on commence à voir que presque tout le monde sur sa planète les partage. Une fois le tour de magie expliqué, il perd inévitablement de son charme et de son mystère. La production tenta donc de redresser les choses lors des aventures du Septième Docteur, interprété cette fois-ci par Sylvester McCoy, en quittant le registre loufoque de la saison 24 afin de redonner au personnage sa part de mystère et de magie.

Sur les traces de Merlin : le Docteur face à la magie

Andrew Cartmel, alors chef-scénariste, proposa de rendre le Docteur plus sombre et potentiellement dangereux afin de se débarrasser de l'image du clown courant de droite à gauche, et finissant systématiquement par se faire capturer par l'ennemi. La saison 25 nous présente par conséquent un Docteur sachant parfaitement ce qui se passe ou orchestrant lui-même les événements (Burdge et coll., 2010, p. 9). La volonté de Cartmel se concrétisa notamment dans les épisodes écrits par Ben Aaronovitch, « Remembrance of the Daleks » et « Battlefield ». Dans « Remembrance », le Docteur retourne sur Terre en 1963, là où tout commença, afin de récupérer la fameuse Main d'Omega, cachée par le Premier Docteur. Il se retrouve alors confronté aux Daleks et hérite de pouvoirs formidables lui permettant de réduire à néant des systèmes solaires entiers : ce qu'il fait en détruisant la planète des Daleks, Skaro. Clarke écrit à ce sujet que même si les précédents Docteurs fonctionnaient de manière mythologique, ils ne possédaient pas « *a persona cultivated with the magical heroism in mind that arises from the connotations of Campbell's hero and the "exotic, supernatural world" he encounters* » (2010, p. 40). En restaurant ainsi la part d'ombre et de mystère nécessaire au fonctionnement magique d'un tel personnage, la production permit au Septième Docteur de finalement devenir dans « Battlefield » l'archétype même du scientifique magicien.

Le Docteur reçoit en effet un message venu d'une autre dimension adressé à nul autre que Merlin et décide donc de le suivre. Il se retrouve alors dans la campagne anglaise en compagnie de son assistante, Ace, et commence à enquêter. Aaronovitch nous fait alors graduellement entrer dans l'univers des légendes arthuriennes, nous menant de surprise en surprise. Le Docteur rencontre par exemple un archéologue amateur, Peter, travaillant depuis dix ans sur un lieu de fouilles sur les bords du lac de Vortigern (Vortigern étant le nom d'un roi dans les premiers récits arthuriens de Bretagne[1]). Il rencontre également une militaire dont le nom, Brigadier Winifred Bambera, possède sans conteste des origines galloises. Quoi qu'il en soit, le Docteur commence à comprendre que la Terre est une nouvelle fois en danger, puisqu'elle

1. Voir *Historia Brittonum* de Nennius (Lot, 1934).

se trouve prise en pleine guerre interdimensionnelle entre les derniers chevaliers d'Arthur et les forces de Mordred et de la fée Morgane. Les soupçons du Docteur commencent ainsi à se confirmer lorsqu'il découvre que l'un des rares objets de valeur déterré par Peter n'est autre qu'un fourreau semblant appeler le Docteur et émettre de la chaleur. On commence alors à se douter que ce fourreau pourrait être lié à une certaine épée légendaire lorsqu'une explosion se fait entendre. Le Docteur et ses compagnons se précipitent donc sur les lieux et découvrent un chevalier venu d'une autre dimension, Ancelyn. Ce dernier reconnaît instantanément le Docteur comme étant Merlin, et ce même s'il n'a pas le même visage. Pour le chevalier, Merlin a bien des noms et bien des apparences, mais il est reconnaissable entre mille. Suite à cela, les choses s'enveniment assez rapidement puisque le Docteur, Ace et Ancelyn se retrouvent confrontés à Mordred en personne, et le bain de sang n'est évité de justesse que lorsque le Docteur demande au fils/neveu[2] d'Arthur s'il le reconnaît. Mordred est évidemment surpris puisqu'il s'attendait à ce que Merlin soit toujours enfermé dans sa prison de glace. Le Docteur se retrouve donc bien malgré lui au centre de l'ultime bataille visant à empêcher le retour messianique d'Arthur. Il devient en effet évident que le lieu de fouilles étudié depuis si longtemps par Peter n'est autre que l'emplacement de la bataille de Camlann durant laquelle Arthur fut mortellement blessé par Mordred et ordonna à Sir Bedivere de jeter Excalibur dans le lac. Toutefois, si Mordred refuse d'affronter directement le Docteur, il invoque en revanche Morgane qui déchire le tissu du continuum spatio-temporel et arrive dans notre dimension bien décidée à en finir avec Merlin. Le Docteur sent immédiatement son arrivée et l'affronte une première fois par télépathie avant de partir à la recherche de l'épée. Peter leur indique donc un premier indice, à savoir une pierre gravée de runes jusque-là indéchiffrables, or le Docteur parvient au premier coup d'œil à lire le message qui indique « Creusez ici ». Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, il ne parvient pas à lire le message grâce à la matrice de traduction du TARDIS (qui traduit instantanément dans l'esprit du Docteur et de ses assistants les langages qu'un téléspectateur de la BBC ne connaîtrait pas) mais parce qu'il reconnaît sa propre écriture. Une future incarnation du Docteur a donc laissé cette indication pour quiconque chercherait Excalibur. Une fois la zone dégagée, le Docteur et Ace s'engagent dans le tunnel fraîchement découvert et menant directement sous le lac. Ils se retrouvent néanmoins coincés par une porte, laissant à Ace le loisir de découvrir que le Docteur, s'il n'est pas actuellement Merlin, pourrait fort bien le devenir.

Aaronovich confirme donc que Merlin n'est autre qu'une future incarnation du Docteur. Et dès l'instant où l'on prend conscience de ce fait, il devient évident que le Docteur a toujours été Merlin. L'univers même de la série se prête d'ailleurs à cette association de par l'alogisme de ses spécificités scientifiques. Walter précise ainsi :

2. Le lien de parenté unissant Arthur et Mordred change en fonction des sources : s'il est par exemple le fils d'Arthur et Morgane pour Sir Thomas Malory (*Le Morte d'Arthur*), il est en revanche son neveu pour Geoffroy de Monmouth (*Historia Regum Britanniae*).

> Merlin offre un très bon exemple de cet alogisme puisqu'il se signale surtout par une capacité très particulière de déjouer le cycle traditionnel des âges de la vie et le cours du temps. Il exprime en lui-même (et de manière superlative) tous les paradoxes du temps ainsi que l'essence propre du personnage mythique qui est d'ignorer la séparation ordinaire des moments du temps. (2000, p. 69)

Le Docteur est ainsi capable de voir à travers le temps. Il discerne en permanence ce qui était, ce qui est, et ce qui sera, se permettant par moments de changer le cours des événements, mais refusant de toucher à ce que les Seigneurs du Temps nomment des points fixes dont l'influence sur l'Histoire est trop importante pour être modifiée. Tout comme Merlin, dont les capacités divinatoires résultent, notamment dans les récits de Robert de Boron, d'une naissance exceptionnelle, le Docteur est l'une des figures les plus accomplies de ce temps paradoxal dans lequel ils évoluent en parfaite impunité. Contrairement au commun des mortels, le Docteur/Merlin relèverait dès lors plutôt du Grand Temps de Mircea Eliade que du temps historique (Walter, 2000, p. 72-73). Leur capacité à changer constamment d'apparences (la régénération des Seigneurs du Temps évoque étrangement la métempsycose druidique décrite par César dans son récit sur la *Guerre des Gaules*, Livre 6, § 14) est ainsi une preuve supplémentaire de cet absolu temporel que représentent Merlin et le Docteur : immortels, ils sont à la fois enfants vieillards, et vieillards pouvant à volonté prendre l'apparence d'un enfant. Le Premier Docteur, le plus jeune donc de la série puisqu'il est alors âgé d'un peu plus de 290 ans, avait les traits d'un homme plus mûr. En revanche, le Onzième Docteur prit à environ 900 ans l'apparence d'un homme d'une vingtaine d'année dont le comportement trahissait son âge avancé ; ce qui fit souvent dire à Moffat qu'il ressemblait à un jeune homme assemblé de mémoire par un groupe de vieillards (Davies, 2012). Arrivé toutefois à la fin de son cycle de régénération, il se mit à vieillir, ressemblant alors à plus de 1500 ans à un vieil homme aux portes de la mort, avant d'être sauvé à la dernière minute et de pouvoir une nouvelle fois changer de visage. Le Docteur, tout comme Merlin, est donc par nature un être protéen dont la construction dans l'univers de la série repose sur un éternel changement. En dépit de ses masques, il est :

> […] toujours lui-même et toujours un autre. En termes temporels, il est à la fois tout et le contraire de tout. Ses diverses apparences constituent autant de fuites d'un être supposé réel et vrai, c'est-à-dire identifiable. Toujours autre, éternel masque, Merlin échappe aux hommes et à lui-même dans une fuite à l'infini vers le royaume de l'illusoire, comme il échappe au temps des hommes. (Walter, 2000, p. 82)

Éternel exilé courant à bord de son TARDIS vers les merveilles de l'univers avant que celles-ci ne disparaissent, le Docteur/Merlin est ainsi, en dépit de ses masques, et de ses occasionnels retours à la civilisation, une forme d'homme sauvage (comme le prouve notamment sa capacité à communiquer avec les animaux). Mais là où Merlin était décrit dans la *Vita Merlini* comme un Homme des Bois, le Docteur serait au contraire un Homme de la Machine. Son tournevis sonique en est le meilleur exemple : cette véritable baguette magique multifonctions lui permet aussi bien de pirater des systèmes informatiques complexes que de faire des scans en

tous genres, des analyses médicales, d'ouvrir des portes, de désarmer ses ennemis… En revanche, il ne fonctionne pas sur le bois, preuve que la forêt dans laquelle il s'est retiré est robotique, comme celle qu'il traverse notamment dans « Flesh and Stone ».

Magie ou science ?

Les pouvoirs apparemment magiques et prophétiques de Merlin et du Docteur résultent autant de leur privilège démiurgique de druide et Seigneur du Temps que de leurs connaissances scientifiques. Et la frontière entre magie et science est parfois très mince. Dans « Battlefield », le Docteur et Ace se retrouvent par exemple à arpenter les couloirs d'un vaisseau inter-dimensionnel posé au fond du lac de Vortigern, un vaisseau non pas construit mais cultivé par des bio-ingénieurs. Or, nous savons que les TARDIS sont également une espèce de machines cultivées par les Seigneurs du Temps, ce qui explique leur rareté et leur particularité. Il devient dès lors évident que ce vaisseau, dans lequel Ace découvre d'ailleurs Excalibur et l'armure d'Arthur, est l'œuvre de Merlin et de sa science. Et lorsqu'Ace demande au Docteur comment un vaisseau de ce genre peut fonctionner, sa réponse brouille encore une fois les limites entre magie et science. Toute la problématique du rapport entre le scientifique et le magicien peut selon lui être résumée par la troisième loi de l'écrivain Arthur C. Clarke, à savoir que toute technologie suffisamment avancée est indiscernable de la magie. C'est, par exemple, le cas du monolithe de *2001 : L'Odyssée de l'espace* qui inspire ou influence l'évolution des hominidés. Cet objet peut être perçu comme un totem par la population qu'il inspire, et acquiert donc une dimension magique ; d'un autre côté, il semble avoir été envoyé par une forme de vie intelligente plus évoluée, et relève donc de la technologie. Mais le défaut d'imagination des hominidés, incapables de percevoir l'aspect scientifique de ce monolithe, en fait un objet magique. La troisième loi de Clarke permet alors de définir ce monolithe comme relevant à la fois de la science et du surnaturel dans la mesure où sa technologie est alors trop évoluée pour être discernée de la magie. Pour le Docteur, l'inverse est tout aussi vrai : toute magie suffisamment évoluée est indiscernable de la technologie. Le savoir de Merlin est après tout druidique, puisque « les druides, autrement dit « les très savants », sont les représentants des formes les plus élevées de la connaissance dans le monde celtique » (Walter, 2000, p. 87). Leur art, ou savoir, est dans cette optique très souvent synonyme de magie. Il n'est donc pas surprenant que le Docteur mette en garde ses compagnons dès le début de « Battlefield » contre la sorcellerie de l'ennemi, et non contre leur technologie, dans la mesure où l'un et l'autre sont indissociables. Morgane fait ainsi preuve de pouvoirs surnaturels assez impressionnants puisqu'elle rend la vue à une aveugle, abat l'hélicoptère du Brigadier Lethbridge-Stewart, invoque un démon et traverse les dimensions. Mais le Docteur n'est pas en reste et montre également qu'il est digne de porter le nom de Merlin : outre ses capacités divinatoires (« *It's all a matter of timing!* » avoue-t-il à Ace et au Brigadier), il communique par télépathie, contrôle l'esprit des gens afin de les faire changer d'avis, enchante une craie afin que celle-ci puisse tracer un cercle

de protection magique (ce qui évoque bien sûr le cercle magique tracé par Viviane autour de Merlin endormi pour le piéger) et impose l'arrêt du combat par le simple pouvoir de sa voix. Et même si ce n'est évidemment pas la première fois que le Docteur se sert de pouvoirs supernaturels[3], le fait de reprendre le rôle de Merlin semble être pour lui l'occasion de montrer l'étendue de son savoir et de son art.

Il n'y a par conséquent aucun doute sur le fait que la magie existe dans l'univers de *Doctor Who* et que celle-ci est liée à une forme avancée de technologie. Dans « The Shakespeare Code », le Dixième Docteur affronte, par exemple, les Carrionites dont l'apparente sorcellerie repose en réalité sur une science basée sur la combinaison mathématique de mots et de phrases. Le physique repoussant de ces sorcières, leur utilisation de chaudrons, de marionnettes sont immédiatement perçus comme une forme presque caricaturale de sorcellerie, et pourtant le Docteur est là pour nous rappeler que ce que nous pouvons percevoir comme de la magie est une forme de science pour une espèce aussi puissante et ancienne. Anthony Burdge remarque à ce sujet : « *This is a science not entirely unfamiliar to esoteric practitioners of ritual magick, rune singers, shamanic healers, and other ritualized spiritual beliefs.* » (2010, p. 75) Et le Docteur s'amuse sans conteste de cette image de magicien, créant la figure légendaire de Merlin et se comparant, dans une scène opposant le Onzième Docteur à Amy Pond, à un « Gandalf de l'espace ».

Au final, la dimension magique du Docteur dépend de ses connaissances scientifiques, elles-mêmes bien souvent indissociables de ses capacités surnaturelles. La troisième loi de Clarke, et sa relecture dans « Battlefield », permet ainsi de faire le lien entre ce formidable personnage de conte de fée et l'univers de science-fiction qui l'a vu naître. Que ce soit en devenant Merlin ou en imitant Gandalf, le personnage du Docteur n'est ainsi rien d'autre qu'un scientifique perdu dans un univers de fantaisie. Confrontée à la mystérieuse Pandorica, une boîte légendaire servant de prison à un démon enfermé par un magicien, River Song fera ainsi une remarque étrangement à propos : « *I hate good wizards in fairy tales, they always turn out to be him!* » (« The Pandorica Opens »), ce qui fut confirmé assez ironiquement par le casting de Sylvester McCoy, le Septième Docteur, dans le rôle du magicien Radagast dans *Le Hobbit*.

Filmographie

A Good Man Goes to War (Doctor Who), 2011. Scén. Steven Moffat. Réal. Peter Hoar. Interpr. Matt Smith et coll. Prod. Marcus Wilson.

Battlefield (Doctor Who), 1989. Scén. Ben Aaronovitch. Réal. Michael Kerrigan. Interpr. Sylvester McCoy, Sophie Aldred et Nicholas Courtney. Prod. John Nathan-Turner.

3. Le Quatrième Docteur utilise par exemple un sort appris chez les moines tibétains afin d'hypnotiser son assistante, Sarah Jane (« Terror of the Zygons ») et le Dixième Docteur efface, non sans regret, la mémoire de Donna Noble (« Journey's End »).

Flesh and Stone (Doctor Who), 2010. Scén. Steven Moffat. Réal. Adam Smith. Interpr. Matt Smith, Karen Gillan et Alex Kingston. Prod. Tracie Simpson.

Journey's End (Doctor Who), 2008. Scén. Russell T. Davies. Réal. Graeme Harper. Interpr. David Tennant et coll. Prod. Phil Collinson.

Planet of the Dead (Doctor Who), 2009. Scén. Russell T. Davies et Gareth Roberts. Réal. James Strong. Interpr. David Tennant et Michelle Ryan. Prod. Tracie Simpson.

Remembrance of the Daleks (Doctor Who), 1988. Scén. Ben Aaronovitch. Réal. Andrew Morgan. Interpr. Sylvester McCoy et Sophie Aldred. Prod. John Nathan-Turner.

Terror of the Zygons (Doctor Who), 1975. Scén. Robert Banks Stewart. Réal. Douglas Camfield. Interpr. Tom Baker, Elizabeth Sladen et Ian Marter. Prod. Philip Hinchcliffe.

The God Complex (Doctor Who), 2011. Scén. Toby Whithouse. Réal. Nick Hurran. Interpr. Matt Smith, Karen Gillan et Arthur Darvill. Prod. Marcus Wilson.

The Pandorica Opens (Doctor Who), 2010. Scén. Steven Moffat. Réal. Toby Haynes. Interpr. Matt Smith, Karen Gillan et Arthur Darvill. Prod. Peter Bennett.

The Shakespeare Code (Doctor Who), 2007. Scén. Gareth Roberts. Réal. Charles Palmer. Interpr. David Tennant et Freema Agyeman. Prod. Phil Collinson.

Bibliographie

Burdge Anthony S., 2010, « The Professor's Lessons for the Doctor: The Doctor's Sub-creative Journey Toward Middle-earth », dans A. Burdge, J. Burke et K. Larsen (éds), *The Mythological Dimensions of Doctor Who*, Crawfordville, Kitsune Books, p. 65-84.

Burdge Anthony S., Burke Jessica & Larsen Kristine, 2010, *The Mythological Dimensions of Doctor Who*, Crawfordville, Kitsune Books.

César Jules, 1990, *Guerre des Gaules* (tome 1 : livres I-IV), traduit du latin par L.-A. Constans, Paris, Les Belles Lettres.

César Jules, 2003, *Guerre des Gaules* (tome 2 : livres V-VIII), traduit du latin par A. Balland, Paris, Les Belles Lettres.

Clarke Arthur C., 2001, *2001 : L'Odyssée de l'espace*, traduit de l'anglais par M. Demuth, Paris, J'ai Lu.

Clarke Neil, 2010, « Holy Terror and Fallen Demigod: The Doctor as Myth », dans A. Burdge, J. Burke et K. Larsen (éds), *The Mythological Dimensions of Doctor Who*, Crawfordville, Kitsune Books, p. 37-51.

Davies Dave, 2012 (3 mai), *The Man Who Revitalized "Doctor Who" And "Sherlock"*. Disponible sur <www.npr.org/templates/transcript/transcript.php?storyId=151938002> (consulté le 15 avril 2014).

Hutton Ronald, 2006, *Witches, Druids and King Arthur*, Londres, Hambledon Continuum.

Lot Ferdinand, 1934, *Nennius et l'Historia Brittonum : étude critique suivie d'une édition des diverses versions de ce texte*, Paris, Honoré Champion.

MacMullen Ramsay, 1997, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.
Malory Sir Thomas, 1994, *Le Morte d'Arthur*, New York, Modern Library Edition.
Masters Tim, 2010 (24 mai), *Neil Gaiman Reveals Power of Writing Doctor Who*. Disponible sur <www.bbc.co.uk/news/10146657> (consulté le 10 avril 2014).
Monmouth Geoffroy de, 1992, *Histoire des rois de Bretagne*, traduit du latin par L. Mathey-Maille, Paris, Les Belles Lettres.
Walter Philippe, 2000, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago.

COMPTES RENDUS

Venceslas Kruta, *Le monde des anciens Celtes*, Fouesnant, Yoran Embanner, 2015, 398 p.

Éminent spécialiste de la protohistoire de l'Europe, plusieurs fois primé pour des ouvrages de référence sur les Celtes, Venceslas Kruta a couvert par ses publications le vaste domaine des études celtiques : histoire, archéologie, art et techniques en particulier. Signalons la somme que représente son dictionnaire encyclopédique *Les Celtes. Histoire et dictionnaire. Des origines à la romanisation et au christianisme* (Laffont, 2000), ouvrage couronné par l'Académie française. Dans cette lignée, la contribution dont nous rendons compte aurait pu être sous-titrée « L'imaginaire mythique » car, par sa mise en pages qui fait la part belle à l'illustration, elle souligne le rôle de l'image dans les arts et techniques des anciens Celtes. De plus, ce qui est profondément original, elle en dégage ses significations en accord avec leur conception du monde. Chez les Celtes, l'art ne se sépare jamais de l'artisanat et l'objet le plus banal, un mors de cheval ou l'anse d'une cruche, peut devenir un petit condensé de mythologie. L'ouvrage relie ainsi une imagerie dominante des Celtes et quelques faits saillants de leur longue histoire : depuis les tombes princières du VI^e^ siècle avant notre ère jusqu'aux derniers feux de leur art dans le christianisme irlandais. Ceux que le médiéviste Joseph Bédier (1864-1938) appela, dans un moment d'égarement (ou de franche stupidité), des « demi-barbares » apparaissent soudain comme d'étonnants poètes des formes, des stylistes au design très moderne, en un mot des artistes raffinés et même incroyablement savants. En effet, les spéculations arithmétiques et géométriques n'étaient pas du tout étrangères à leurs préoccupations artistiques : l'usage du compas dès l'époque laténienne (V^e^ siècle avant notre ère) leur permettait de réaliser des figures dans la lignée des préoccupations métaphysiques et scientifiques des pythagoriciens. L'aspect proprement métaphysique de cet art apparaît encore à travers des thèmes comme la princesse, le dieu-cheval et le gui, les masques et rinceaux, les ombilics du monde, les lions sphinx et griffons qui reflètent sur le mode de l'image les hautes spéculations cosmiques dont les Celtes étaient capables, si l'on en croit Jules César dans la *Guerre des Gaules*.

Évidemment, le lien de cet imaginaire avec les grands thèmes mythiques (des littératures irlandaises, galloises et arthuriennes du Moyen Âge) est surprenant. Un bel exemple est fourni par les « dragons de guerre » affrontés. La plupart des motifs reproduits (p. 218 à 221) remontent aux III^e^, IV^e^ et V^e^ siècles avant notre ère. Or, il n'est qu'à relire la description de l'épée du roi Arthur telle qu'elle figure dans le *Songe de Rhonabwy*, texte gallois du XIV^e^ siècle, pour retrouver, trait pour trait, la

même figuration. De ce simple constat, on peut tirer deux idées de grande portée : les figures symboliques de l'art celtique ont connu une grande diffusion sur tout l'espace européen (on peut à bon droit parler d'un art panceltique), de plus elles ont été aussi conservées pendant plus d'un millénaire dans la tradition (orale) de ces peuples qui ne sera transcrite qu'au Moyen Âge, après une christianisation superficielle. À notre avis, cette dernière thèse est réversible : les grands thèmes *mythiques* de la littérature arthurienne (ce qui ne veut évidemment pas dire tous les thèmes *littéraires* arthuriens) peuvent remonter aux IIIe, IVe ou Ve siècles avant notre ère. L'étude des sociétés celtiques ne peut donc être que pluridisciplinaire ou alors elle n'existe pas. Ce n'est qu'un modeste exemple des richesses de perspectives ouvertes par le livre de Venceslas Kruta. Expliqués par lui, l'art et l'archéologie celtiques deviennent de passionnantes aventures de l'esprit.

Philippe Walter

Joël Thomas, *Mythanalyse de la Rome antique*, avec une préface de Paul Veyne, Paris, Les Belles Lettres, 2015, 285 p.

C'est à un voyage pénétrant dans la *psyché* de la Rome antique que nous convie Joël Thomas, spécialiste réputé de l'imaginaire virgilien. Depuis ses *Structures de l'imaginaire dans l'*Énéide (paru aux Belles Lettres en 1981 et en cours de réédition), il n'a cessé d'interroger « l'imaginaire de l'homme romain » dans sa « dualité et sa complexité », ce qui est le titre d'un autre de ses opus paru en 2006. À travers ce nouvel ouvrage, il nous offre le bilan brillant d'une quête mythopoétique au sein de la Rome antique et l'illustration féconde d'une méthode désignée dans le titre de l'ouvrage : la *mythanalyse* façonnée pour l'École de Grenoble par Gilbert Durand. L'ouvrage se donne ainsi à la fois comme un discours de la méthode durandienne et comme la démonstration de sa fécondité sur une période bien circonscrite (la fin du Ier siècle avant notre ère pour Virgile, et même un peu après pour Ovide mort en l'an 17 ou 18). Une telle proximité avec le point zéro de l'ère chrétienne n'est évidemment pas sans intérêt pour comprendre « l'horizon d'attente » (H. R. Jauss) dans lequel s'est développé le christianisme (car même si l'ouvrage n'entend pas traiter cet aspect, il contribue de manière implicite à y faire réfléchir).

« Les mythes peuvent être ramenés à une structure simple, liée à une inquiétude existentielle cruciale : la création du monde, sa fin possible, la mort des individus, l'existence de la souffrance et du mal » et « les mythes sont faits pour dire et dépasser les angoisses humaines et leur apporter des réponses » (p. 19). On notera au passage que le christianisme n'échappe pas à cette admirable définition, mais ces deux idées capitales dessinent aussi et surtout le parcours d'une réflexion qui n'est pas du tout une aride dissection de textes, mais plutôt une tentative heureuse de les rattacher

à un présent éternel tout en écoutant leur voix singulière et chaleureuse. Pour le démontrer, à partir de deux éminents poètes latins (Virgile et Ovide), Joël Thomas déploie les deux outils majeurs forgés par Durand : la mythocritique et la mythanalyse qui marquent les deux temps complémentaires d'une même démarche herméneutique. La mythocritique fait émerger un climat mythique en se concentrant sur les mythèmes obsédants des deux poètes : l'exil fondateur et initiatique d'Énée (qui part de la Troie d'Orient en cendres pour fonder la Troie d'Occident qu'est Rome) et l'exil bien réel, contraint et forcé, d'Ovide à Tomes (actuelle Roumanie) qui se donne comme « l'anti-voyage initiatique » par excellence (p. 54). L'initiation virgilienne privilégie les figures de passeurs, qu'ils soient animaux (oiseau, truie, serpent, dauphin), divins (Mercure, Orphée, la Sibylle). Mais c'est le mythème du *puer aeternus* (l'enfant éternel) qui incarne le mieux une figure biface assurant la médiation entre ces deux pôles contradictoires constitutifs de notre condition de mortels que sont l'image du Paradis perdu (renvoi au passé mythique comme « l'évocation irénique du mythe de l'Arcadie heureuse » pour les *Bucoliques*) et celle de la Terre promise (renvoi à un futur tout aussi mythique pour l'utopie de la nouvelle Troie qu'est Rome dans l'*Énéide*) dont l'opposition est dramatisée dans l'œuvre virgilienne. On sait tout le parti que les Pères de l'Église tirèrent du mythe de l'enfant-messie virgilien au point même de faire du Mantouan un prophète de l'Annonciation (avec sa *IV^e Bucolique*). On pressent aussi combien d'échos la littérature moderne recueillera de ces œuvres fondatrices. Le recours en « élargissement comparatiste » (p. 127-183) à des œuvres de David Malouf et Magda Szabo souligne combien le portrait d'Ovide et de Virgile continue de se construire en référence aux mythèmes de leurs œuvres fondatrices et valide en même temps l'approche mythocritique faisant l'objet de la première étape de la quête.

Dans la deuxième partie du livre (p. 185-266), la mythanalyse prend alors le relais de la mythocritique pour penser la raison contradictoire du mythe, afin d'éclairer la « logique d'antagonismes » (p. 211) qui le fait exister. L'appel aux neurosciences cognitives nous aide à dépasser le constat de l'irrémédiable fossé entre la déréliction du Paradis perdu et l'idéal fusionnel de la Terre promise. Il montre combien le mythe représente un mouvement de « reliance » entre des apories existentielles. Le mode héroïque prôné dans l'*Énéide* se fait alors leçon de vie.

On soulignera ce point essentiel de l'ouvrage : la neuro-compatibilité de l'approche durandienne (du fait de sa mise à l'écart du freudisme et de sa préférence jungienne et bachelardienne). C'est un atout primordial que l'ancien CRI de Grenoble (devenu ISA, Imaginaire et Socio-Anthropologie) devra s'efforcer de travailler en pluridisciplinarité dans sa nouvelle configuration universitaire (Université fusionnée de Grenoble Alpes à partir du 1^er janvier 2016). Les travaux de Christian Abry avaient ouvert sur ce point une voie stimulante avec sa contribution aux *Variations sur l'imaginaire*, parue aux éditions EME (de Bruxelles) en 2011, « Et si l'imaginal cortical fondait l'imaginaire transcendantal ? » (p. 279-294). Une seule piste virgilienne pour exemple : reprendre la lecture du chant VI de l'*Énéide* (la descente aux Enfers) à la lumière de la neurobiologie et des « expériences extatiques (*out-*

of-body experiences) produites en examen épileptologique par stimulation corticale (*cortical mapping*) dans la région du carrefour temporo-pariétal droit ». L'ombre (*Ibant obscuri…*) de la schizophrénie (la *Schatten* de Jung) devrait ici être sommée de parler. Les perspectives, on le voit, sont immenses et pas seulement pour la recherche pure. Car, comme l'écrit admirablement Joël Thomas, « comprendre le mythe, c'est le faire sien et guérir ».

Philippe Walter

Hervé-Pierre Lambert, *Octavio Paz et l'Orient*, Paris, Garnier, 2014, 580 p.

À en croire le titre, on pourrait s'imaginer qu'il s'agit d'une très classique étude sur le « thème de l'Orient » dans l'œuvre d'Octavio Paz. Ce serait se méprendre totalement sur le contenu de ce livre, infiniment plus riche et stimulant que son modeste titre le laisse entendre. Il faut dire que l'auteur, ancien directeur de l'Institut français d'Amérique latine, a aussi enseigné au Centre national des arts de Mexico avant de partir pour l'Université de Kyushu au Japon. L'ouvrage est ainsi non seulement nourri d'une excellente connaissance de l'œuvre de Paz, mais aussi d'une parfaite pénétration dans des civilisations que le grand poète et essayiste mexicain (mort en 1998) a connues. Cette véritable fresque mythopoétique de Paz comporte quatre grands volets : « Identité, fantasme, expérience de soi », « Mode de pensée pazien et pensée orientale », « Octavio Paz et les religions orientales », « Octavio Paz et la culture japonaise ». Sont soulignées particulièrement les corrélations entre les figures de l'imaginaire pazien et les pensées orientales, les attitudes contrastées du poète face à l'Inde qui lui valut (en 1951) un puissant choc culturel, mais aussi l'idée de la préfiguration de la modernité occidentale dans les pensées d'Orient. La fantasmagorie sublimée du féminin, le tantrisme érotique pazien, l'ombre mythique des grandes déesses indiennes, la métaphysique de l'illusion cosmique ou, ce que l'on pourrait appeler, après Julius Evola, « la métaphysique du sexe » sont autant de pivots d'une véritable mytho-biographie pazienne qui ouvre l'essai avec clarté, précision et largeur de vue. Sont relevées aussi tout au long de l'essai l'influence sur Paz de grands esprits comme Georges Dumézil, Mircea Eliade, Louis Dumont ou Claude Lévi-Strauss. Ce dernier fit surgir dans la réflexion du poète mexicain l'idée que l'Occident est devenu inconsciemment bouddhiste. Tout en reconnaissant que le monde est un « tissu de significations », les Occidentaux lui dénient tout sens ultime ou constatent l'indicibilité de ce sens fuyant, ce qui est proprement l'intuition du bouddhisme pour qui toute construction intellectuelle ne peut que s'annuler dans la recherche impossible d'un sens ultime absent, culminant dans un vide (zen) qui est en fait un trop-plein.

On ne saurait oublier que Paz était aussi diplomate et que sa vision des relations internationales et de la politique n'est pas séparable, selon lui, de l'idiosyncrasie

culturelle des pays considérés. Quand on fait de la politique, négliger de se replacer dans le « temps long » (Fernand Braudel) des civilisations, c'est se condamner à ne rien comprendre à l'humanité (comme on aimerait que tous les hommes politiques d'Amérique du Nord et d'Europe entendent cet appel et apprennent « à écouter l'autre langage : le langage enterré », voir p. 291 !), au langage de l'autre qu'un ethnocentrisme tournant à la paranoïa empêche de simplement concevoir. Au fur et à mesure des chapitres de l'essai se dessine le portrait contrasté que Paz réalise des grandes civilisations (surtout asiatiques) à partir de leurs interactions ou de leurs conflits internes ou externes (rapports conflictuels entre hindous et musulmans, entre le Mexique et le Japon, entre l'Occident et le bouddhisme, etc.). Finalement, ce que nous avons appris à désigner aujourd'hui comme un « monde globalisé » était déjà une idée et une réalité bien présentes dans l'esprit de Paz. Le « cauchemar de l'histoire » (Paz), plus actuel que jamais, peut-il nous laisser finalement d'autres formes de salut individuel que la poésie ? Il faut lire ce magnifique essai de Hervé-Pierre Lambert pour commencer à entendre la réponse politique et civilisationnelle.

Philippe Walter

Emanuela Timotin, *Paroles protectrices, paroles guérisseuses. La tradition manuscrite des charmes roumains (XVII^e^-XIX^e^ siècle)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2015, 386 p.

L'ouvrage résulte d'une thèse de doctorat que son auteur a soutenue en 2009 à Grenoble, sous l'égide du Centre de recherche sur l'imaginaire (CRI). C'est l'exploration d'un monde inconnu et fascinant qui s'ouvre dans ce livre passionnant. Pour la première fois est révélé au public français le corpus des plus anciens charmes roumains conservés (les plus vénérables datant du XVII^e^ siècle). Ils sont édités dans leur langue originale et intégralement traduits en français. On trouvera donc douze charmes contre le *najit* (mal de tête), cinq contre les maladies de la matrice, dix-huit contre la fièvre, trois contre la *branca* (érysipèle), douze contre le mauvais œil, huit exorcismes contre le diable des eaux, quatre charmes contre les fées, sept contre le maléfice. Près de la moitié de ces charmes sont totalement inédits. Une étude synthétique à la fois philologique et anthropologique suit chaque groupe de charmes formant chacun des huit chapitres de l'ouvrage se concluant sur une dense bibliographie de vingt-trois pages. Trois indices (manuscrits, passages bibliques, thèmes et notions) facilitent la consultation de cette riche matière.

L'édition de textes se trouve toujours à la base de la démarche scientifique d'Emanuela Timotin. Elle part systématiquement des textes originaux qu'elle soumet à une analyse philologique très rigoureuse (étude paléographique, étude des variantes, etc.) et ne cherche pas systématiquement à proposer des interprétations

ésotériques hasardeuses. Cette prudence est de bon aloi. Il ne faut pas se le cacher. L'analyse des charmes est difficile. Le caractère elliptique (et parfois lacunaire) des formules rend délicate la restitution et l'explicitation des éléments du contexte ethno-symbolique qui les sous-tend. Il est difficile de pénétrer dans un système de pensée magique dont nous ne connaissons plus les règles. La règle des quatre similitudes signalées par Michel Foucault (*Les mots et les choses*, Gallimard, 1966) semble pourtant fournir le cadre de la pensée analogique familière au corpus étudié : *convenientia* (les choses qui se jouxtent), *aemulatio* (ressemblance sans contact), *analogie* (correspondance microcosme-macrocosme), *sympathie* (correspondance plus intuitive, sensorielle). Chercher le sens (et la fonction symbolique) des charmes, c'est souvent mettre au jour ce qui se ressemble pour rééquilibrer des forces macro- et microcosmiques en conflit. L'élément d'un charme a une efficacité dans la mesure où il a une « ressemblance » avec ce qu'il veut traiter. Sont recensés dans cette étude nombre de croyances magiques (mauvais œil), de superstitions populaires (les démons aquatiques, les *ieles* — nom roumain des fées, rôle sacré des vers à soie, personnification des maladies à travers des esprits maléfiques, etc.). Le rôle des saints est vital dans la lutte contre le mal et les maladies : sainte Photinie guérit la fièvre et les maladies des yeux (ceci lui vient de son nom grec *phôtos* « lumière »). Il faut supposer que l'idée de lumière inclut celle de chaleur (y compris celle du corps).

Au-delà de leur intérêt philologique et ethnologique, ces textes incitent à réfléchir à la « rhétorique magique curative » de cette médecine populaire. Les procédés linguistiques et poétiques employés ici peuvent être rapportés aux fonctions jakobsoniennes du langage mais aussi, très curieusement, à la fonction poétique : l'importance de la métrique, du rythme incantatoire, la versification, mais aussi les procédés prosodiques (assonances, allitérations, etc.) ont visiblement un rôle à jouer dans la visée performative de ces textes (« Quand dire, c'est faire ») afin de soutenir l'action thérapeutique. On ne peut pas oublier que dans la tradition indo-européenne, magie, poésie, divination, médecine et musique se retrouvent subsumées sous la grande figure apollinienne. Au total, un ouvrage très stimulant et une contribution essentielle à l'étude anthropologique de la magie populaire et de l'imaginaire roumain.

Philippe Walter

Jean-Simon Desrochers, *Processus Agora. Approche bioculturelle des théories de la création littéraire*, Montréal, Les Herbes rouges, 2015, 451 p.

Jean-Simon Desrochers, romancier et poète reconnu au Québec (deux recueils de poèmes et trois romans chez le même éditeur) propose aujourd'hui un essai, issu d'une thèse de doctorat, sur les spécificités de la création littéraire. On pourrait

presque écrire : sur les mystères ; en effet le lecteur ne trouvera pas dans ce beau livre de réponse ultime, et c'est heureux, car Desrochers ouvre une « perspective en forme d'infini » seule adaptée *in fine* à rendre compte d'un processus en constant renouvellement, notamment dans le champ du sens poétique. L'auteur a le courage de s'attaquer à une question qui fait débat depuis longtemps, et l'aborde par un angle assez nouveau, celui de l'intuition, du sentiment et de l'empathie, en d'autres termes par les bases neurales de la cognition sociale, dont on connaît l'importance pour la théorie de l'esprit, s'agissant notamment de l'autisme. De ce fait, il se place délibérément à distance des théories esthétiques.

Dans une introduction très documentée, Desrochers fait un tour complet des fondements théoriques, ne négligeant pas les grands précurseurs, tel Robert Vischer et son « *Einfühlung* », et terminant ce périple en observant que l'écrivain doit aussi savoir « se priver de carcans logiques pour progresser ».

La première partie conduit l'auteur à réfléchir à « la fabrique du sens littéraire ». Il y accorde une place justifiée à Valère Novarina (que l'on retrouve tout au long de l'essai), citant un passage de *Devant la parole*, dont l'auteur de ces lignes ressent profondément la résonance : « Les mots sont comme des cailloux, les fragments d'un minerai qu'il faut casser pour libérer leur respiration. » En lisant cette phrase, on ne peut se garder d'associer le père architecte (Maurice) et le fils — d'autant que cette section s'ouvre sur « la posture du religieux » —, et d'évoquer les lignes extérieurement classiques de l'église d'Audincourt, qui ne se donne que si l'on *entre* dans le bâtiment, cassant ainsi un sens faussement imposé par l'enveloppe sociale du quartier, résumant un cheminement possible vers la spiritualité. Après avoir jeté « un coup d'œil par-dessus l'épaule » de Dada (Tzara), l'auteur en vient au « *creative writing* », pour aborder ensuite la « logique de la trace » et l'interprétation de ces artefacts (à partir notamment de la grotte Chauvet). Ceci pose le problème de la relecture du passé *à partir du présent*, et de sa résistance plus ou moins marquée à la réécriture, question fondamentale pour l'historien (voir les travaux de Carlo Ginzburg).

La deuxième partie, intitulée « Le problème du réel en création littéraire », comporte quatre chapitres. Le premier tente une définition à partir de deux propositions : « le réel c'est l'infini/l'impossible » ; les suivants constituent d'intéressantes variations autour de ces problématiques.

La troisième partie est intitulée « Qu'est-ce que la mimesis imite ? ». L'auteur y aborde cette fois de façon frontale les questions neuropsychologiques (travaux de Giacomo Rizzolatti et de son équipe, de Marco Iacoboni, etc.). Le chapitre 2, « Intuition et empathie », est particulièrement riche dans son état de la question : empathie/sympathie, imagination/imaginaire, émotion/sentiment, etc. Il en va de même du chapitre suivant, « Le corps imaginaire n'est jamais plus que le corps réel » : *Einfühlung* et neurones miroirs, problèmes littéraires de la théorie de l'esprit, geste et origine du langage, se retrouvent au centre de la discussion.

Enfin, la quatrième partie s'attache au « dialogisme et [à l']acte de création littéraire », où est présenté un « Bakhtine bioculturel » et précurseur, Desrochers soulignant que « Bakhtine a devancé les notions conceptuelles actuellement explorées

par Gallese, Iacoboni, Damasio, Decety » (etc.). Dans le chapitre « Les lectures de soi », Desrochers revient à sa préoccupation initiale, la création littéraire : « Ce que le dialogisme revisité par l'approche bioculturelle confirme, c'est la pertinence d'une phénoménologie de l'être au monde dans un contexte où le nécessaire rapport à l'autre relève d'un *acte de création*, de simulations incarnées des états de l'autre [qui] peut être texte, image, trace ou tout autre sujet intentionnellement déterminé comme figure d'altérité. »

L'ouvrage est complété par une bibliographie thématique complète et bien conçue. Au rayon des regrets, nous avons fort peu de choses à indiquer : peut-être aurait-il été judicieux d'apporter davantage d'illustrations littéraires, ce qui aurait permis de donner un peu plus de chair à l'ensemble ?

Voilà un ouvrage fort bien écrit, et certainement très utile, tant par la qualité du propos que par celle de l'analyse bien menée. En refermant le livre, on ne peut qu'être d'accord avec la conclusion de la 4e de couverture : « […] dans ce vaste réel qu'il cherche à éclairer, cet essai explore les perspectives littéraires de phénomènes qui rejoignent certains des moments charnières de notre évolution en tant qu'espèce. »

Jean-François P. Bonnot

Mise en page et composition
Ellug / Revues
Université Grenoble Alpes

Ouvrage composé
en Adobe Garamond Pro sous InDesign

Reprographie et façonnage
Atelier de l'Université Grenoble Alpes

Achevé d'imprimer, juin 2016